This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

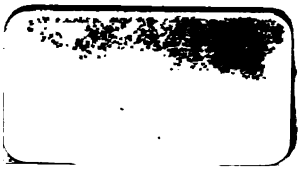
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600090915U



Die

Christologie Luthers

und

die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie.

Zur

dogmatischen Begründung der evangelischen Union.

Von

Ch. H. Weiße,

Doctor der Theologie und ordentlichem Professor der Philosophie
an der Universität zu Leipzig.

Leipzig,
Dyk'sche Buchhandlung.
1852.

110. c. 110.

Die gegenwärtige Schrift ist dem größern Theile ihres historischen Inhalts nach eine Ueberarbeitung des Stoffs meiner im Jahre 1845 in lateinischer Sprache herausgegebenen Abhandlung: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit. Der Wunsch der Verlagshandlung, diese Abhandlung in einer deutschen Bearbeitung zu erhalten, gab dazu den äußern Anlaß, dem zu folgen ich mich um so leichter entschloß, je mehr ich, bei dem jetzt gewöhnlichen Schicksal akademischer Dissertationen, dem auch jene Schrift nicht entgangen war, die darauf gewandte Arbeit bisher für so gut als verloren hatte achten müssen. Da ich indeß zugleich bemerkt hatte, wie unklar auch die Wenigen, welche derselben einige Beachtung gewidmet hatten, über die Absicht und Gesinnung, die sie dabei voraussetzen sollten, geblieben waren: so mochte ich mich der erneuten Arbeit nicht unterziehen, ohne den Zweck und das Ziel dieser geschichtlichen Erörterung, welches dort bei der ganz nur historischen Haltung jener Schrift unausgesprochen im Hintergrunde geruht hatte, ausdrücklich zur Darstellung zu bringen. So ist denn die Arbeit in dieser erneuten Gestalt eine ganz andere, und, ungeachtet der Beseitigung einiger Theile ihres gelehrten Apparates, eine beträchtlich umfangreichere geworden. Sie schließt sich nunmehr als ein ergänzendes Seitenstück den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" (Leipz. 1849) an, deren Inhalt durch sie nach einer seiner Seiten eine weitere Ausführung erhält, welche, wie ich hoffe, wesentlich zu seiner Vervollständigung dienen wird, während umgekehrt der aus wohlerwogener Absicht in die knappste Enge einer streng wissenschaftlichen Darlegung zusammengedrängte Inhalt der gegenwärtigen Schrift in mehrfacher Be-

ziehung die Erläuterung in Anſpruch nimmt, welche die in freierer Form über nahe verwandte Gegenſtände ſich ergehenden Reden dafür darbieten.

Die Wirkung, welche den eben genannten „Reden" in öffentlicher Beſprechung derſelben bei ihrem Erſcheinen faſt allgemein, von Gegnern, wie von Freunden, in Ausſicht geſtellt worden war, iſt bis jetzt, ſo viel ich habe bemerken können, ausgeblieben. Das außertheologiſche Publicum hat von ihnen nur wenig Notiz genommen, und das theologiſche hat ſie, ſobald es gewahr geworden iſt, wie ſehr durch ihren Gedankengang die jetzt beliebten und ausgetretenen Wege des theologiſchen Hinſchlenderns gekreuzt werden, nach flüchtigem Anſtaunen bei Seite gelegt. Wahrſcheinlich ſteht auch der gegenwärtigen Schrift, für die nächſte Zeit wenigſtens, ein ähnliches Schickſal bevor. Dies darf mich jedoch nicht abhalten, dem Bewußtſein gemäß zu handeln, welches mir ſagt, daß die Sache, deren Vertretung dieſe beiden Schriften gewidmet ſind, eine gute, und daß an ihrer richtigen Erkenntniß mehr gelegen iſt, als diejenigen eingeſtehen wollen, die ſich durch Anregung derſelben, ſei es nach welcher Seite es wolle, auf eine ihnen unbequeme Weiſe in ihrem Treiben geſtört finden. — Ich weiß mich entfernt von der Ueberſchätzung des theoretiſchen Momentes der Religion, welche einige ſonſt nicht eben übelwollende Beurtheiler, ungeachtet der ausdrücklich darüber abgegebenen Erklärung (S. 180), in den „Reden" haben finden wollen; und eben ſo fern weiß ich mich von einer Unterſchätzung deſſen, was die evangeliſche Theologie dieſer jüngſten Zeit ſeit Schleiermacher für die Wiederherſtellung eines chriſtlichen Lehrgebäudes, das auf ächter Glaubenserfahrung ruht, bereits geleiſtet hat und zu leiſten fortfährt. Aber ſchon der Umſtand, daß man dieſe Reſtauration der Theologie fort und fort von ihr ſelbſt in einer Weiſe muß rühmen und preiſen hören, wie ſolches nicht leicht in einer Wiſſenſchaft zu geſchehen pflegt, die ſich wirklich eines tüchtigen Fortſchritts und einer geſunden Blüthe nicht blos im Einzelnen, ſondern auch im Großen und Ganzen erfreut, iſt ganz geeignet, den aufmerkſamern Beobachter zum Nachdenken aufzufordern, ob denn die Klage ſo ganz unbegründet iſt, welche vor einiger Zeit einer der würdigſten Vertreter eben dieſer Theologie vernehmen ließ*): „ſchon ſeit Jahren ſcheine innerhalb ihrer höhern Regionen eine unerfreuliche Stok-

*) Mich. Nothe in der Vorrede zu ſeiner „Theologiſchen Ethik."

kung eingetreten zu ſein, bei aller Lebhaftigkeit der Discuſſion und aller Unruhe der literariſchen Betriebſamkeit.“ Wenn Etwas dienen kann, dieſer Klage Gewicht zu ertheilen, ſo iſt es die Wahrnehmung von dem Unvermögen dieſer reſtaurirten Theologie, welches ſich gerade in der jüngſten Zeit auf ſo niederſchlagende Weiſe herausgeſtellt hat, die kirchliche Einigung der bisher getrennten evangeliſchen Confeſſionen mit dem Nachdruck zu unterſtützen und zu fördern, wie man es von ihr zu erwarten berechtigt war. Wer einige Kenntniß hat von der theologiſchen Literatur der Gegenwart und der nächſten Vergangenheit, der weiß, daß es bei der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht Mangel an geneigter Geſinnung für das Werk dieſer Einigung iſt, was ſie nicht dazu kommen läßt, demſelben eine kräftigere Stütze zu ſein; und wer über den Stand der religiöſen Meinungen und Ueberzeugungen im deutſchen Volke nicht in Täuſchung befangen iſt, der kann nicht zweifeln, daß mit wenigen Ausnahmen dort dieſes Werk den günſtigſten Boden findet, und daß bei der überwiegenden Mehrzahl dieſes Volkes kaum etwas anderes demſelben entgegenſteht, als höchſtens jene Trägheit und Gleichgültigkeit in Dingen der Religion, die jetzt der confeſſionelle Particularismus ſo geſchickt für ſeine Intereſſen zu benutzen weiß. Eben darum jedoch, weil dieſem Particularismus die ganze Macht des trägen Conſervatismus und der ausdrücklich nur das Alte wollenden Reaction zur Seite ſteht, — im gegenwärtigen Augenblick die vorwiegende, auf kirchlich religiöſem Gebiet eben ſo, wie auf dem politiſchen, — eben darum bedarf der Gedanke der Union, wenn er erſtarken und durchdringen ſoll, noch einer andern und kräftigern Hülfe, als er von einer Geſinnung zu erwarten hat, welche zuletzt auch nichts anderes, als eben nur Gleichgültigkeit gegen die beſtehenden Abweichungen der Bekenntniſſe, oder im beſten Falle die Einſicht in die verhältnißmäßige Geringfügigkeit derſelben, den ungleich wichtigeren Punkten der beſtehenden Glaubensgemeinſchaft gegenüber, zu bieten vermag. Eine ſolche Hülfe aber, woher ſollte ſie dem Unionswerke kommen, wenn nicht von der Wiſſenſchaft, welche die beſtehenden Differenzen überwindet, indem ſie ſich in den Beſitz von Principien ſetzt, die eine Löſung der vorhandenen, auf dem Standpunkt, wo die Differenzen entſtanden ſind, unlösbaren Widerſprüche möglich machen?

Daß dieſe Aufgabe, die Aufgabe, durch Begründung eines Lehrgebäudes, in welchem die principiellen Gegenſätze der Theologie des Refor-

mationszeitalters auf eben ſo principielle Weiſe geeinigt ſind, den Gedanken der Union zur Wahrheit zu machen, unſerer gegenwärtigen evangeliſchen Theologie geſtellt iſt: wer möchte das Bewußtſein hierüber der nicht geringen Anzahl ihrer einſichtigen und geiſtvollen Vertreter abſprechen? Bekennen ſich ja doch unter dieſen Vertretern ausdrücklich ſelbſt ſolche dazu, welche für den Augenblick nur das Aufrechthalten der confeſſionellen Eigenthümlichkeiten und ihre weitere Ausbildung, an deren Möglichkeit ihnen, wie es ſcheint, kein Zweifel beikommt, an der Zeit glauben. Ich meinerſeits geſtehe nun freilich nicht zu begreifen, welches andere Zeichen dafür, daß zur wiſſenſchaftlichen Ausgleichung und Ueberwindung der beſtehenden Gegenſätze die Zeit gekommen iſt, annoch erwartet werden könne, wenn man ſolches Zeichen nicht eben in dem erwachten Bewußtſein dieſer Aufgabe finden will. Ich kann daher nicht umhin, gerade dies als das unzweifelhafteſte Symptom der eingetretenen Stockung anzuſehen, daß man mit dieſem Bewußtſein und trotz deſſelben nichtsdeſtoweniger ſo leichten Herzens ſich bei dem Zuſtand der Dinge, wie er nun eben iſt, beruhigt. Frage ich nach den Urſachen und Gründen dieſer Stockung, ſo erſcheinen mir dieſelben eben ſo wenig zweifelhaft, wie die Stelle des theologiſchen Lehrbegriffs, an welcher der eigentliche Sitz derſelben zu ſuchen iſt. Die Ueberzeugung von der Beſchaffenheit jener Gründe und Urſachen hat auf die Form meiner letzten, vorhin erwähnten Schrift, die Ueberzeugung von dem Sitz der theologiſchen Stockung auf den Inhalt der gegenwärtigen beſtimmend eingewirkt. Ich richtete die Reden über die Zukunft unſerer evangeliſchen Kirche an die Geſammtheit derjenigen Glieder unſerer deutſchen Nation, die ich als Träger der eigenthümlichen Elemente jener höheren, in Kunſt und Wiſſenſchaft gipfelnden Geiſtesbildung betrachte, in welcher während dieſer jüngſten Zeit dieſes Volk allen andern Völkern vorgeleuchtet hat; weil ich zu ſehen glaubte, daß die Stockung unſerer theologiſchen Arbeit in einem noch nicht überwundenen Mißverhältniſſe zu dem Geiſt und den Principien dieſer Bildung ihren Grund hat, und daß nur von dieſer Seite her, die ſich freilich zu dieſem Behufe zuvor noch ganz anders, als es bisher der Fall war, mit dem Lebenselemente des Chriſtenthums durchdrungen haben muß, die endliche Ueberwindung derſelben zu erwarten ſteht. Ich that dies, nicht ohne ein deutliches Bewußtſein darüber, daß ein ſolches Publicum, wie ich mir

dasjenige denken mußte, an das ich jene Reden richtete, im gegenwärtigen Augenblick eigentlich noch nicht vorhanden ist; eben in Folge der Spannung nicht, die zwischen den Elementen der theologischen und der allgemein geistigen Bildung fortbesteht und die Träger der letzteren von der Beschäftigung mit theologischen Fragen und Interessen entfernt hält, auch wenn sie übrigens noch nicht, was leider nur bei Allzuvielen der Fall ist, der Religion und dem Christenthum an sich selbst entfremdet sind. Indeß, da nach meiner Ueberzeugung alle Hoffnung einer gedeihlichen Zukunft unserer deutsch evangelischen Kirche an der Aussicht hängt, daß dereinst, zugleich mit einer Theologie, die in allen Beziehungen sich jeder andern Wissenschaft und Geistesbildung als ebenbürtig zur Seite stellt, sich auch ein Publicum bilden wird, welches im Sinne dieser Bildung nicht minder, wie im Interesse ächter Religion an dem Inhalte der Theologie einen gleich lebendigen und gleich thätigen Antheil nimmt, wie an dem Inhalt anderer Wissenschaften: so hielt ich es nicht für unangemessen, die Bestimmung jener Betrachtungen ausdrücklich für ein solches Publicum, welches unsere dermalige Theologie sich erst durch ihre eigene Umgestaltung erwerben muß, sogleich durch die von vorn herein genommene Wendung anzudeuten. — Meine gegenwärtige Schrift wendet sich ausdrücklich an die Theologen; aber sie behandelt dasjenige Thema, von dem ein sehr allgemeines Gefühl der gegenwärtigen Theologie sagt, daß es der Sitz aller ihrer eigentlichen Lebensfragen ist, und namentlich derjenigen, welche über ihr Verhältniß zur außertheologischen Welt- und Zeitbildung, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen Einigung mit derselben, wie ich sie meiner Ueberzeugung gemäß als Lebensbedingung für die Zukunft unserer evangelischen Kirche bezeichnen muß, die letzte Entscheidung enthält.

Der große Gedanke, den unter dem evangelischen Theile des deutschen Volkes zu hellem Bewußtsein entzündet und dadurch jenen Umschwung der theologischen Erkenntniß herbeigeführt zu haben, dessen unsere Theologie an sich selbst mit gutem Recht, wenn auch hin und wieder mit etwas voreiliger Selbstzufriedenheit sich zu rühmen pflegt, die unvergeßliche That Schleiermachers ist, der Gedanke, die Religion in allen ihren anthropologischen und geschichtlichen Gestalten als ein eigenthümliches Gebiet der Erfahrung zu behandeln, und auf die Voraussetzung einer durchgängigen, den allgemeinen Gesetzen der Natur und der mensch-

lichen Erkenntniß entſprechenden Geſetzmäßigkeit dieſer Erfahrung die Theologie als durchaus empiriſche, oder genauer, ſpeculativ-empiriſche Wiſſenſchaft zu begründen, — dieſer Gedanke iſt in allen bisherigen Verſuchen ſeiner Durchführung noch ſtets an dem einen Punkte geſcheitert: an der Lehre von der Perſon und dem Werke des hiſtoriſchen Chriſtus. Bereits Schleiermacher, ſo wenig er ſich auch in dieſem Punkte, wie gleicherweiſe in allen andern, von den hergebrachten Satzungen und Formeln der Kirchenlehre beengen ließ, war in dieſem Theile ſeiner Arbeit keineswegs glücklich. Es iſt hier der theologiſchen Forſchung die Aufgabe geſtellt, den erhabenen Sinn der Lehre, die man vergebens aus den Urkunden der göttlichen Offenbarung herauszuwerfen, vergebens als ein Truggeſpinnſt der kirchlichen Speculation zu deuten geſucht hat, von der Menſchwerdung des ewigen Sohnes der Gottheit und von ſeinen Erlöſungsthaten, in einer Weiſe auszulegen, wodurch dieſer Sinn in allen ſeinen Momenten aus einer kalten dogmatiſchen Formel zum Inhalt einer lebendigen und lebenswarmen religiöſen Erfahrung erhoben wird. Soll dieſes Ziel erreicht werden, ſo iſt dazu die unumgängliche Bedingung dieſe, daß dem Dogma alle Elemente jenes Supernaturalismus abgeſtreift werden, in welchem ſich die Kirchenlehre von dem Bildungskreiſe ihres Urſprungs her, dem ſolcher Supernaturalismus die natürliche Lebensatmoſphäre geweſen war, bis jetzt bewegt hatte. Denn religiöſe Erfahrung und ſupernaturaliſtiſches Fürwahrhalten, oder genauer, ein Bewußtſein, welches ſich auf jene Erfahrung begründet, und ein Bewußtſein, welches ſich mit dieſem Fürwahrhalten erfüllt, ſind ſchlechterdings unverträgliche, widerſprechende Elemente. Gegenſtand lebendiger, dem Geiſte ſich durch des Geiſtes eigenes, unmittelbares Zeugniß beglaubigender Erfahrung kann nur ſein, was ſich den Geſetzen der Natur, der Natur überhaupt und der geiſtigen Natur insbeſondere, einfügt, und im Bereich dieſer Geſetze, die in ſich ſelbſt ein ſchlechthin untrennbares Ganze ausmachen; und, obwohl vielgeſtaltig und elaſtiſch je nach der Verſchiedenheit der Gebiete des Lebens und des Erkennens, auf die ſie Anwendung leiden, doch nicht durch dieſe Verſchiedenheit in einen Kampf und Widerſpruch mit ſich ſelbſt geſetzt werden können, an den Geiſt herangebracht wird. Dieſer Forderung hat Schleiermacher ſeinerſeits ſich auch nie entſchlagen. Er hat mit Bewußtſein und Abſicht dem Supernaturalismus nicht das geringſte Zugeſtändniß gemacht, während ſeine Nachfolger zum Theil ſchon jetzt

dahin gelangt ſind, ſich der Zugeſtändniſſe, die ſie ihm in fortwährend erhöhtem Maaße entgegenbringen, ſogar ausdrücklich zu rühmen. Dennoch iſt es ſeiner Lehre von Chriſtus, während ſie auf der einen Seite die unmittelbare Anknüpfung an den Begriff des dreieinigen Gottes aufgiebt, ohne welche der tiefe Sinn der bibliſchen Chriſtologie ein für allemal nicht zu erſchöpfen iſt, nach der andern nicht gelungen, den hiſtoriſchen Chriſtus in der Weiſe, wie wir es zu fordern von Schleiermacher ſelbſt gelernt haben, zum Gegenſtande einer gediegenen, geſchichtlich-religiöſen Anſchauung, zum Inhalt einer wahrhaft lebendigen und für ächte religiöſe Speculation vollkommen durchdringlichen religiöſen Erfahrung zu machen. Was aber dem Meiſter jener Schule der neuern Theologie nicht gelungen iſt, davon haben ſich ſeine Nachfolger, bei manchen nicht erfolgloſen Einblicken in die Beſchaffenheit der Aufgabe und ihres großen Gegenſtandes im Einzelnen, doch im Großen und Ganzen in demſelben Maaße weiter entfernt, in welchem ſie des Grundprincips der Schule, der unvergänglichen Errungenſchaft des Meiſters uneingedenk geblieben ſind, nämlich des Bewußtſeins der Aufgabe einer durchgängigen Zurückführung des Dogma auf Erfahrung, und einer eben ſo durchgängigen Auflöſung ſeiner ſupernaturaliſtiſchen Elemente in naturgemäße und ſpeculativ erkennbare; oder auch wohl dieſe Aufgabe ausdrücklich verläugnet haben.

Der noch immer in unſerer gegenwärtigen Theologie ſo verbreitet gebliebenen Meinung, daß der Gehalt der Lehren von der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus und von der Erlöſung keine andere Durchführung zulaſſe, als nur eine ſupernaturaliſtiſche, gereicht ohne Zweifel der Umſtand zum Vorſchub, daß ſie auf einen doppelten Gegner hinweiſen kann, von welchem dieſe Lehren zwar zu allen Zeiten bedroht worden ſind, aber in der unſrigen mehr noch als in irgend einer frühern bedroht werden: auf den gemeinen und auf den ſpeculativen Rationalismus. Von dieſen zwei Gegnern iſt der letztere in unſern Tagen ausdrücklich in dem Gewand jener Lehren aufgetreten, deren Gehalt zu unterhöhlen oder in einen leeren Begriffsſchematismus zu verflüchtigen er nicht ohne Grund von den gläubigen Bekennern des bibliſchen und des kirchlichen Chriſtenthums bezüchtigt wird. Der Kampf mit ihm ganz beſonders, und mehr noch, als der ſchon ſeit längerer Zeit als abgethan betrachtete Kampf mit dem gemeinen Rationalismus, hat den in der gegenwärtigen Theologie vorwalten-

den Strebungen ihren Charakter und ihre Richtung beſtimmt, und aus ihm vorzüglich erklärt ſich das herrſchende Mißtrauen gegen jedes neu hervortretende Unternehmen einer derartigen Erklärung des kirchlichen Lehrbegriffs, welche ſich zum Supernaturalismus in einen ausdrücklichen Gegenſatz ſtellt. Man hält ſich ſeit dem Scheitern jenes immerhin großartigen Verſuchs der Hegelſchen Philoſophie, die Grundlehren des kirchlichen Chriſtenthums in einer Weiſe zu deuten, nach welcher ſie unmittelbar mit den höchſten Wahrheiten der philoſophiſchen Speculation zuſammentreffen und nur als deren populärer, vorſtellungsmäßiger Ausdruck erſcheinen würden, aufs Neue verſichert, daß jeder Verſuch, dieſe Lehren einem Zuſammenhange philoſophiſcher Erkenntniß einzuverleiben, welcher die Geſetze des außertheologiſchen Erkenntnißgebietes als unbedingt gültig auch für das theologiſche anerkennt, in gleicher Weiſe ſcheitern müſſe. Hier ſollte jedoch die Eigenthümlichkeit der Gründe nicht unerwogen bleiben, die jenen Verſuch des ſpeculativen Rationalismus als unverträglich nicht etwa nur mit den Lehren der kirchlichen Theologie, ſondern allerdings auch mit dem Inhalt des ächten bibliſchen Chriſtenthums und jedes unbefangenen, geſund religiöſen Bewußtſeins erſcheinen laſſen. Es iſt keineswegs der unmittelbare Gegenſatz gegen den kirchlichen Supernaturalismus, — dieſem haben vielmehr einige der angeſehenſten theologiſchen Vertreter des Hegelſchen Syſtemes auf ſehr zuvorkommende Weiſe die Hand geboten, — es iſt ganz im Gegentheil der Gegenſatz gegen dasjenige Element, welches, richtig verſtanden, ſeinerſeits den entſchiedenſten Gegenſatz gegen den Supernaturalismus mit ſich bringt, gegen das Element der religiöſen Erlebniß und Erfahrung, was die Bekämpfung jener Denkweiſe mit Recht zu einem Hauptgeſchäft der gegenwärtigen Theologie hat werden laſſen. Es iſt das Trachten, allen reicheren Inhalt des Gefühls und der Anſchauung in der Einfachheit des reinen Gedankens aufzuzehren, und die „abſolute Idee" einer Vernunft, die nur ſich ſelbſt zum Inhalt hat, auf den Thron der Gottheit zu erheben. Wird dieſe Anſicht folgerecht durchgeführt, ſo ſinkt vor ihr der Inhalt der natürlichen Erfahrung, inſofern er über die abſtracten Schemen der allgemeinen Vernunftkategorien hinausgeht, ganz eben ſo als etwas im vermeintlich höheren, eſoteriſchen Sinne der Speculation Unwahres und Unwirkliches zuſammen, wie jeder ſpecifiſche Inhalt der Religion oder religiöſen Erfahrung als ſolcher, inſofern nämlich auch in ihm,

über den Inhalt des reinen Denkens hinaus, noch ein Mehreres als sich kund gebend und zur Offenbarung kommend vorausgesetzt wird. Solcher Denkweise ist es daher ein Leichtes, wenn es sonst ihr Interesse oder das Interesse der von ihr verheißenen Einigung des Wissens mit dem Glauben mit sich bringt, auch die Gesetze der Natur und der natürlichen Empirie jenen kirchlichen Formeln zum Opfer zu bringen, mit deren Aneignung sie jene Einigung zu vollziehen sich so gern das Ansehen geben mag. Dem ächt religiösen Erfahrungsstandpunkte dagegen, welcher zugleich auch der allein in Wahrheit philosophische ist, gelten die eben bezeichneten Gesetze darum als ein Heiliges, weil sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bedingen, so daß ohne sie und ohne die Voraussetzung ihrer für alle Sphären menschlicher Erfahrungserkenntniß schlechthin unverletzlichen Geltung eben so wenig von einer religiösen Erfahrung, einer solchen nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, wie von außerreligiöser, die Rede würde sein können.

Daß eine theologische Erkenntniß, welche das ächte Einigungsprincip der evangelischen Kirche, die Macht wissenschaftlicher Ueberwindung der Gegensätze enthält, in welche die Bekenntnisse dieser Kirche auseinandergetreten sind, — daß eine solche Erkenntniß die gründliche Auflösung aller supernaturalistischen Elemente unserer bisherigen Kirchenlehre nothwendiger Weise in sich schließt: diese Ueberzeugung hat sich, wie ich glaube, deutlich genug in den „Reden über die Zukunft der Kirche" kund gegeben. Die Wiederaufnahme der Studien über die Theologie des Reformationszeitalters und namentlich Luthers, die mich schon früher beschäftigten, hat mich seitdem zu einer näheren Erkenntniß des Punktes geführt, an welchem die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zu jener Zeit, nicht blos durch Zufall, nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist. Ich habe demzufolge der gegenwärtigen Schrift das Ziel gestellt, durch Nachweisung dieses Punktes darzuthun, wie jene Spaltung das nothwendige und unvermeidliche Ergebniß des supernaturalistischen Standpunktes war, welchen die kirchliche Christologie bis jetzt eingenommen hat, und wie demnach ihre Ausgleichung wissenschaftlich nur dann zu erwarten ist, wenn man sich entschließt, endlich mit klarer Entschiedenheit diesen Standpunkt aufzugeben, über den uns ohnehin das Gesammtbewußtsein unsers Zeitalters gebieterisch hinausdrängt, und den wir nur mit Darangabe der höhern Wahrhaftig-

keit und Aufrichtigkeit gegen uns selbst noch behaupten können, deren Mangel, wie er sich seit einiger Zeit namentlich unter der jüngern theologischen Generation auf die bedenklichste Weise kund zu geben beginnt, uns auch die ächtesten, unserer Zeit so glücklich wieder eröffneten Quellen der religiösen Erfahrung und des religiösen Gemüthslebens zu vergiften droht. Es ist unserer deutschen Nation nun einmal nicht beschieden, in der sorglosen Weise, wie es andere Völker zu thun vermögen, — obwohl auch diese selten ohne Nachtheil der höhern Sittlichkeit, — die Sphäre des religiösen Bewußtseins abzuscheiden von der Sphäre des weltlichen Bewußtseins und weltlichen Thuns, und ein gänzlich getrenntes Leben in beiden Sphären zu führen. Ihr ist in den Geschicken der Welt die Aufgabe zu Theil geworden, durch angestrengte Geistesarbeit die Einigung dieser beiden Sphären, und eben damit auch die höhere Gestalt des christlich-kirchlichen Lebens herbeizuführen, in welcher die bisherigen Spaltungen ihre positive Ausgleichung finden sollen. Wagt sie es, sich dieser Aufgabe zu entziehen, unternimmt sie es wohl gar mit Absicht und Bewußtsein, das religiöse Leben, in dem Wahne, dasselbe so am bequemsten fördern und vor den Gefahren der Weltbildung sicher stellen zu können,*) in die engen, von der Vergangenheit aufgerichteten Formen eines satzungsmäßigen Kirchenthums einzupferchen: so wird die immer steigende Verdumpfung ihrer öffentlichen Zustände und das allmälige Erlöschen auch des geistigen Lebens in Kunst, Literatur und Wissenschaft, welches bisher unser Trost und unser Stolz geblieben ist, davon die unausbleibliche Folge sein.

Daß zu dem hier bezeichneten Zweck meiner Schrift der Kern ihres historischen Inhalts, die Darstellung der Lehre Luthers von der Person und dem Werke des Erlösers, nicht in dem richtigen Verhältniß stehe: diesen Vorwurf glaube ich nicht besorgen zu dürfen. Allerdings ist diese Lehre mit größerer Ausführlichkeit behandelt, als die andern Seiten des geschichtlichen Stoffes, die an sich selbst jenem Ziele eben so nahe zu stehen scheinen. Allein dieses ungleiche Verhältniß in der Behandlung

*) Hamann, in einem Briefe, wenn ich mich recht erinnere, an Jacobi, vergleicht in seiner sibyllinischen Weise ein derartiges Beginnen mit dem täppischen Zugreifen jenes Israeliten, der die fallende Bundeslade mit seinen Händen stützen wollte (2 Samuel. 6, 6), und weissagt ihm die entsprechende Strafe.

des geſchichtlichen Stoffes würde ſich, der Abſicht meiner Schrift zufolge, in der Hauptſache ganz eben ſo haben geſtalten müſſen, auch wenn die Schrift nicht wirklich in ihrer erſten Geſtalt nur der Darſtellung eines Theils der chriſtologiſchen Lehren Luthers gewidmet geweſen wäre. Denn eben nur dieſe Lehren waren es, über die mich meine Studien zu Ergebniſſen geführt hatten, weſentlich abweichend von den über ſie faſt allerwärts verbreiteten Meinungen und Vorurtheilen, und eben ſo weſentlich eingreifend in die Stellung und Begründung des Gedankens, deſſen Ausführung die Schrift in ihrer gegenwärtigen Geſtalt gewidmet iſt. Daß Luthers Glaubensanſchauung zu ihrem ſubſtantiellen Inhalt einen durchaus idealen Begriff von Chriſtus hat, der freilich nicht bewußter Weiſe durch ihn ſelbſt von dem hiſtoriſchen Chriſtus unterſchieden wird, aber den wir davon unterſcheiden müſſen, wenn wir über den wahren Gehalt und Zuſammenhang von Luthers Glauben eine klare Erkenntniß gewinnen wollen: dies durch gründliches Eingehen in alle dahin einſchlagende Momente von Luthers Lehrbegriff zu erweiſen, war nach der geſchichtlichen Seite das Hauptgeſchäft, dem die Darlegung dieſes Gedankens ſich zu unterziehen hatte. Sollte dieſer Beweis gelungen ſein, ſo mußten dann alle andern zur Sache gehörigen hiſtoriſchen Momente ſich ganz von ſelbſt, ſo wie ſie dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein unſerer Zeit gegenwärtig ſind, auch ohne daß es dazu einer erneuten Durchforſchung bedurft hätte, ſich zu jenem Ergebniſſe in das Verhältniß ſtellen, wie jener Gedanke es zu ſeinem Inhalte hat. Der perſönlichen Lehre Luthers gegenüber, dem chriſtologiſchen Lehrbegriffe der Nachfolger Luthers, ſo wie auch jenem ſeiner reformirten Gegner, eine gleich ausführliche Abhandlung zu widmen, dies würde, bei dem Reichthum der vorhandenen Hülfsmittel zwar leicht, aber ein ganz unnöthiger Luxus der Darſtellung geweſen ſein, da über den einen ſo wenig, wie über den andern etwas weſentlich Neues oder Eigenthümliches zu berichten war. Und ſo glaube ich denn, auch ohne dieſe Weitläufigkeiten, für meine Schrift in der Geſtalt, wie ſie vorliegt, den Charakter in Anſpruch nehmen zu können, den ſie vermöge ihrer erſten Entſtehung eben ſo, wie vermöge der nachfolgend ihr gegebenen Wendung hat erſtreben müſſen: den Charakter einer geſchichtlichen Deduction der chriſtologiſchen Sätze, in welchen ſie den wiſſenſchaftlichen Ausdruck für die dogmatiſche Einigung der beiden evangeliſchen Bekenntniſſe gefunden hat. Denn das

entſcheidende Moment dieſer Deduction ruht weſentlich in dem Gehalt und Charakter der perſönlichen Lehre Luthers. Nur die Mißkennung dieſes Gehalts und ſeine Verwechſelung mit dem Inhalt des dogmatiſchen Syſtemes, welches ſich nach Luther zu nennen pflegt, hat es verhindert, daß man bis jetzt den eigentlichen Sitz des dogmatiſchen Gegenſatzes der beiderſeitigen Bekenntnißlehren nicht deutlich hat erkennen, und alſo auch den allein Erfolg verſprechenden Weg zur Ausgleichung dieſes ſo tief wurzelnden, ſo eng mit der geſammten Denkweiſe jener Zeit und aller frühern Zeiten verzweigten Gegenſatzes nicht mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit einſchlagen können. — Daß mit dieſer geſchichtlichen Deduction das wiſſenſchaftliche Werk ſolcher Ausgleichung nur erſt begonnen, nicht ſchon vollendet iſt: davon kann Niemand vollſtändiger, als ich ſelbſt, überzeugt ſein.

1.

Das Wesen der kirchlichen Reformation besteht in einer Selbstbesinnung des Geistes der Christenheit, wodurch der Grundgedanke des Christenthums aus einer vorangegangenen Verdunkelung ans Licht gezogen, und der Fortgang organischer Entwickelung innerhalb des Christenthums, welcher durch jene Verdunkelung ins Stocken gerathen war, wiederum ermöglicht worden ist.

2.

Die That der Reformation, obgleich in ihrer geschichtlichen Erscheinung zusammengesetzt aus einer Vielheit von Thaten nicht blos eines und desselben, sondern verschiedener Urheber, wird doch mit Recht als eine und dieselbe angesehen, insofern jener Grundgedanke nur einer, und insofern er durch diese seine Wiedererweckung aufs Neue nicht blos in das Bewußtsein Einzelner, sondern in das Gesammtbewußtsein der Christenheit zurückgerufen worden ist.

3.

Auf entsprechende Weise wird auch das Werk der Reformation, ungeachtet der Spaltung der besondern kirchlichen Vereine, die zunächst aus ihr hervorgegangen sind, doch mit Recht als eines und dasselbe angesehen. Denn als Werk der Reformation kann nach der Wahrheit ihres Begriffs nur der Inbegriff der Fortschritte bezeichnet werden, welche sich aus der durch sie erfolgten Erneuerung des christlichen Grundgedankens in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums ergeben haben. Wie aber diese Entwickelung in sich selbst ein organisches Ganze bildet, so wird sich auch die Gesammtheit derjenigen Momente dieser Entwickelung, die von einem bestimmten Punkte ausgegangen sind, als ein von dem Gedanken, der an diesem Punkte aufgetaucht ist, beseeltes Ganze betrachten lassen.

4.

Für das Werk der Reformation, insofern es in der angegebenen Weise als ein Ganzes angesehen wird, ist der Name der

evangeliſchen Kirche in Gebrauch gekommen. Da nämlich dieſer Ausdruck nicht, wie andere ähnlich zuſammengeſetzte Ausdrücke, eine beſondere, äußerlich zu Recht beſtehende kirchliche Gemeinſchaft innerhalb der allgemeinen chriſtlichen Kirche bezeichnet, ſo kann er nur die Beſtimmung haben, ſie, dieſe allgemeine chriſtliche Kirche ſelbſt, in derjenigen Geſtalt ihrer geſchichtlichen Entwickelung zu bezeichnen, welche ſie mittelſt der durch die Reformation erwirkten Fortſchritte gewonnen hat oder fernerhin gewinnen wird.

5.

Entſprechend dieſem Begriffe der evangeliſchen Kirche kann unter evangeliſcher Theologie nur die wiſſenſchaftliche Entwickelung des chriſtlichen Lehrbegriffs überhaupt verſtanden werden, inſofern dieſelbe durch die in der Reformation erfolgte Selbſtbeſinnung des Geiſtes der Chriſtenheit und die darin enthaltene Erneuerung des chriſtlichen Grundprincips bedingt iſt und von dem Bewußtſein dieſes Principes getragen wird.

6.

Wenn das Verhältniß der evangeliſchen Theologie zur evangeliſchen Kirche dem Verhältniſſe der chriſtlichen Theologie zur chriſtlichen Kirche überhaupt entſpricht: ſo iſt es dagegen ein weſentlich anderes, als das Verhältniß, welches innerhalb einer beſondern, in feſte Satzungen eingeſchloſſenen kirchlichen Gemeinſchaft zwiſchen der Gemeinſchaft als ſolcher und der Theolgie obwaltet, welche dieſe Gemeinſchaft die ihrige nennt.

7.

So unzweifelhaft es nämlich in der Natur dieſer Sonderkirchen liegt, daß ſie ihre Theologie an die Satzungen, an denen ihr eigenes Beſtehen hängt, feſt binden müſſen: eben ſo entſchieden liegt es dagegen in der Natur der evangeliſchen Theologie, ſo wie der chriſtlichen Theologie überhaupt, an keine menſchlichen Satzungen gebunden zu ſein, ſondern allein an das Wort Gottes, ſo wie daſſelbe in der heiligen Schrift Alten und Neuen Teſtaments enthalten, obwohl von dem Buchſtaben der Schrift wohl zu unterſcheiden iſt.

8.

Die beſondere Beziehung indeß, in welcher die evangeliſche Theologie zur That der Reformation (2) und zu ihrem Werke (3) ſteht, bringt es mit ſich, daß ſie über dieſem Werke wachen, und

nicht allein deſſen Wahrheit und Berechtigung gegen ſeine Gegner, ſondern auch gegen die innern Gegenſätze und Spaltungen, die ſich aus der Entwickelung des reformatoriſchen Princips, zufolge der Natur alles Menſchlichen zwar unvermeidlich, aber nicht ohne neue Verdunkelung ergeben, deſſen Einheit vertreten muß.

9.

Die evangeliſche Theologie ſteht daher ihrem Begriffe nach in einem nicht minder weſentlichen Gegenſatze, wie zur Theologie jener kirchlichen Partheien, welchen das Princip der Reformation fremd geblieben iſt, auch zur Theologie der Sonderkirchen, die ſich in der eigenen Mitte der evangeliſchen Kirche gebildet haben. Nicht als ob dieſe Theologie nicht auch zu ihr gehörte oder den Charakter der evangeliſchen trüge, inſofern auch ſie von dem Princip der Reformation, ſo wie ſie es verſteht, beſeelt iſt. Aber ganz eben dies gilt auch von der vorreformatoriſchen und gegenreformatoriſchen Theologie. Auch dieſe iſt für evangeliſch anzuerkennen, inſofern ſie das Princip der Reformation, welches ja zugleich das Princip des Chriſtenthums überhaupt iſt (1), nicht verläugnet. Inſofern dagegen in der einen wie in der andern das Princip verdunkelt iſt, inſofern ſchließen beide von dem Umkreiſe der evangeliſchen Theologie ſich aus, und es muß dieſe Theologie ſich in gleichem Maaße als Gegnerin beider betrachten.

10.

Um dieſes Doppelverhältniſſes willen zur Theologie der kirchlichen Partheien, ſowohl derer, die außerhalb, als auch derer, die innerhalb des geſchichtlichen Umkreiſes der Reformation ſtehen, indem ſie dieſelbe einerſeits zwar bekämpfen, anderſeits aber doch zugleich ſie als zu ſich ſelbſt gehörig betrachten und ihren Inhalt ſich fortwährend aneignen muß, trägt die evangeliſche Theologie weſentlich einen hiſtoriſchen Charakter. Das hiſtoriſche Element tritt in ihr an die Stelle, welche in der particularkirchlichen Theologie das äußerlich poſitive oder dogmatiſche einnimmt.

11.

Durch dieſes zu ihrer Natur gehörige Element der Hiſtorie werden der evangeliſchen Theologie in jedem Moment ihrer Entwickelung die Aufgaben geſtellt, welche ſie mittelſt des eben ſo weſentlich in ihrer Natur liegenden Elementes theologiſcher Speculation zu löſen hat. Wie nach Außen nicht nur mit fortwähren-

der Selbſtvertheidigung, ſondern auch mit unabläſſig prüfender Benutzung und Verarbeitung des Materials, welches ſie durch die vorangehende Entfaltung des kirchlichen Ideenſchatzes überkommen hat, ſo iſt ſie nach Innen eben ſo unabläſſig mit Ausgleichung der Spaltungen beſchäftigt, die aus der Entfaltung des reformatoriſchen Princips hervorgegangen ſind und noch immer aufs Neue hervorgehen.

12.

In dieſem der evangeliſchen Theologie eigenthümlichen Sinne eines aus der Vereinigung hiſtoriſcher und ſpeculativer Elemente erwachſenden Verfahrens werden die nachfolgenden Sätze erſt auf dem Wege geſchichtlicher Betrachtung eine Aufgabe zum Bewußtſein bringen, welche der evangeliſchen Theologie durch jenen Gang ihrer Lehrentwickelung geſtellt iſt, der die evangeliſche Kirche in zwei Hauptpartheien geſpalten hat, und dann auf dem Wege ſpeculativer Betrachtung den allein zum Ziele führenden Weg ihrer Löſung aufzeigen. [a]

I. Geſchichtliche Entwickelung der Chriſtologie Luthers.

13.

Die That der Reformation, obgleich ihrer weltgeſchichtlichen Bedeutung nach eine Geſammtthat des Geiſtes der Chriſtenheit (2), kann doch in anderer Beziehung mit Recht als die perſönliche That eines einzelnen Mannes betrachtet werden. Denn ſo manche Perſönlichkeiten ſich auch an ihr mit der Kraft ihres Geiſtes und ihres Willens mehr oder minder erfolgreich betheiligt haben: ſo iſt der Anſtoß zu ihr doch zuerſt von Einem ausgegangen, in deſſen Seele ihr Grundgedanke, wie mit gleicher Macht und Klarheit in keinem Andern, lebendig war.

14.

Dieſer Eine iſt Martin Luther. Von ihm haben eingeſtändlicher Weiſe die übrigen Reformatoren, auch diejenigen, welche nachher zu einem Theil ſeiner Lehre in Gegenſatz traten, für den durch ihre Geſammtthat wiedererweckten Grundgedanken den Ausdruck überkommen, welcher zum Loſungsworte der Reformation geworden iſt und gemeiniglich, auch dies nicht mit Unrecht, ſchlechthin als Ausdruck für das ſachliche Princip ihrer Lehre zu gelten pflegt. [b]

15.

Der hier gemeinte Ausdruck ist: Gerechtigkeit oder Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Er ist nicht von Luther neu erfunden worden; er ist, aus den Schriften des Apostels Paulus, der in ihn zuerst seine Auffassung des christlichen Grundgedankens hineingelegt hatte, von ihm nur aufgenommen, aber sowohl von ihm selbst, als von seinen Genossen und Nachfolgern in einer Weise angewandt worden, die das volle Gepräge der Eigenthümlichkeit trägt, welche die That der Reformation, zufolge ihrer geschichtlichen Stellung, von den Thaten der ersten Verkündiger des Christenthums unterscheidet.

16.

Der Begriff der Gerechtigkeit, welche allein durch den Glauben erworben wird, obgleich durch Aneignung auch der übrigen Reformatoren seinem allgemeinen Inhalt nach zu einem Gesammtbesitzthum des theologischen Bewußtseins aller evangelischen Kirchenpartheien geworden, ist doch von Luther persönlich durch folgerechte organische Entwickelung, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, zu einem Lehrgebäude ausgebildet worden, welches nicht mit gleicher Vollständigkeit in die zu ausführlichen Systemen entwickelten Bekenntnisse dieser Partheien übergegangen ist, nicht einmal in das Bekenntniß derjenigen Parthei, die sich selbst nach Luther zu nennen pflegt.

17.

So offen dieses Lehrgebäude in Luthers ausführlichen, allverbreiteten Schriften zu Tage liegt, so ist nichtsdestoweniger sein eigentlicher Zusammenhang bis auf diese Stunde der evangelischen Theologie fremd geblieben und auch nicht geschichtlich von ihr erkannt worden. Es ist ihr aber die Erkenntniß dieses Zusammenhangs unentbehrlich, wenn sie in der Weise, wie es ihre Bestimmung mit sich bringt (11), durch historische Ergründung der Gegensätze, die sich in ihrer eigenen Mitte hervorgethan haben, zum Bewußtsein der Aufgaben gelangen will, die sie dann durch speculative Entwickelung zu lösen hat.

18.

Seinen Mittelpunkt hat dieser Zusammenhang in der Lehre von der Person und dem Werke Christi, und unter den Sätzen dieser Lehre sind diejenigen zu suchen, welche, bekämpft von Gegnern, und von den Anhängern Luthers nur in Abtrennung von dem

Zuſammenhange, dem ſie urſprünglich angehören, vertheidigt, den äußeren Zwieſpalt unter den Partheien der evangeliſchen Kirche herbeigeführt haben. Da aber der Zuſammenhang ſelbſt urſprünglich nicht aus den Begriffen der Chriſtologie, ſondern aus dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens herausgeſponnen iſt: ſo haben auch wir zum Behuf ſeiner Darlegung fürerſt an dieſen anzuknüpfen.

A. Luthers Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens.

19.

Der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens ſteht ſeinem weſentlichen Inhalt nach im ausdrücklichen Gegenſatz und Widerſpruch gegen denjenigen Begriff der Gerechtigkeit, der, zunächſt auf jene Rechtsbegriffe bezogen, welche im bürgerlichen Verkehr der Menſchen ihren Urſprung und ihre Geltung haben, von dort auch in die wiſſenſchaftliche Theologie Eingang gefunden hat, ſo daß daſelbſt, den Meiſten unvermerkt, ein dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens widerſprechender Gebrauch davon gemacht wird.

20.

Es ſchließt nämlich der Begriff dieſer bürgerlichen Gerechtigkeit für äußere Handlungen der Menſchen den Begriff eines feſten, verſtandesmäßig abgegränzten Maaßes in ſich, nach welchem ihnen dieſe Handlungen vergolten werden, oder nach welchem die Folgen abgeſchätzt werden, welche zufolge der Natur des geſellſchaftlichen Verkehres die freien Handlungen der Menſchen nach ſich ziehen müſſen. Dagegen ſchließt der Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens die ausdrückliche Verneinung eines jeden, dem Maaßſtab menſchlicher Gerechtigkeit irgendwie entſprechenden Maaßes für alle Handlungen der Menſchen inſofern ein, als dieſelben ſich auf ihr Verhältniß zu Gott, auf ihren geiſtigen oder ſittlichen Verkehr mit der Gottheit beziehen.

21.

Nicht dem Begriffe der bürgerlichen, ſondern weſentlich dem Begriffe jener Gerechtigkeit, die durch den Glauben erworben wird, entſpricht die Bedeutung der Worte, welche in der heiligen Schrift Alten ſowohl als Neuen Teſtaments den Begriff der Gerechtigkeit ausdrücken. Es iſt ſelbſt mit wenigen Ausnahmen der bibliſche Gebrauch dieſer Worte frei geblieben von Verwechslungen der theo-

logiſchen Bedeutung dieſer Worte mit jeder außertheologiſchen, von der ſich der kirchliche Sprachgebrauch ſchon ſeit früher Zeit nicht ganz frei erhalten hat.

22.

Den Unterſchied der Gerechtigkeit, die im Reiche Gottes gilt, von jeder menſchlichen, den ausdrücklichen Gegenſatz und Widerſpruch beider durch ſchlagende Gleichnißworte zum Bewußtſein zu bringen, dies iſt zum nicht geringen Theil der ausdrückliche Zweck der perſönlichen Lehrausſprüche des Heilandes, wie die Evangelien, beſonders die drei erſten ſie uns berichten. Weit entfernt, daß die Lehre des Chriſtus der ſynoptiſchen Evangelien, wie Einige haben finden wollen, der Lehre des Apoſtels Paulus von der Gerechtigkeit des Glaubens widerſprechen ſollte, ſo iſt vielmehr ohne ſie kein richtiges Verſtändniß der letztern möglich, da ſie ſich zu ihr als unentbehrliche Vorausſetzung verhält.

23.

Soll von dem Inhalte des bibliſchen Begriffs der Gerechtigkeit mit kurzen Worten eine erſchöpfende Bezeichnung gegeben werden: ſo werden wir am richtigſten von ihm ſagen, daß er, in der Gottheit ſowohl, als auch in den vernünftigen Geſchöpfen, den Inbegriff der Willens- und Charaktereigenſchaften bezeichnet, welche ſich auf die Natur und die Geſetze des Himmelreiches beziehen und die Gottheit zum Haupte, die Geſchöpfe zu Gliedern dieſes Reiches machen. Durch dieſe Bezeichnung, welche in ganz gleicher Weiſe von dem alt- und von dem neuteſtamentlichen Begriffe der Gerechtigkeit gilt, nur daß die Kunde, die wir aus dem Neuen Teſtament von dem göttlichen Reiche, von deſſen Natur und Geſetzen erhalten, eine genauere und ausführlichere iſt, als die aus dem Alten, und daher auch genauere Beſtimmungen dieſes Begriffs möglich macht, wird zugleich das Verhältniß des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit zu dem richtig verſtandenen Begriffe der bürgerlichen oder nur menſchlichen Gerechtigkeit feſtgeſtellt. Es wird ſich nämlich die letztere von jener in ganz entſprechender Weiſe unterſcheiden müſſen, wie die Reiche und Staaten und die bürgerliche Geſellſchaft der Menſchenwelt ſich von dem Reiche Gottes unterſcheidet. [c]

24.

Wie in der Bibel, ſo hat ſich auch bei Luther die Energie, mit welcher er den Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben in

ſeiner Seele ergriffen hatte, ausdrücklich bewährt nicht allein in dem vorſichtigern Gebrauch, den er, im Unterſchied von andern Theologen, den älteren großentheils und den neueren faſt durchgehends, von dem Worte Gerechtigkeit und von den damit zuſammenhängenden Worten Rechtfertigung, Rechtfertigen, macht, ſondern auch in der durchgängigen, folgerecht durchgeführten Enthaltung von jeder Einmiſchung des bürgerlichen Begriffs der Gerechtigkeit in einen theologiſchen Zuſammenhang.

25.

Ausdrückliche Erklärungen, welche Luther über den bibliſchen Wortgebrauch abgegeben hat, belehren uns, daß er die Worte δικαιοσύνη, צֶדֶק, צְדָקָה, wo ſie als Eigenſchaften von Gott ausgeſagt werden, in der Regel von der Güte, Freundlichkeit und gnadenreichen Milde Gottes zu verſtehen pflegt, daß er aber in andern Stellen, wo ſie, wenn ſie auf Gott ſollten bezogen werden, eine andere Deutung zu fordern ſcheinen, es vorzieht, ihnen eine ſolche zu geben, wonach ſie auf eine von Gott den Menſchen mitgetheilte Gerechtigkeit bezogen werden.

26.

Hieraus erhellt, daß in dem theologiſchen Lehrgebäude Luthers ſich kein Platz findet für jene in den meiſten dogmatiſchen Syſtemen der Gottheit zugeſchriebene Eigenſchaft, welche dieſelben mit dem Namen der vergeltenden Gerechtigkeit zu bezeichnen pflegen. An ihre Stelle tritt in Luthers Lehrbegriff, eben ſo, wie es in dem Lehrbegriffe einer rein bibliſchen Theologie würde der Fall ſein müſſen, der Begriff jener Gerechtigkeit, welche in der Gründung und Leitung des himmliſchen Reiches beſteht (23).

27.

Ausdrücklich eine ſolche Verneinung von Begriffen, welche der endliche Verſtand des Menſchen, bei Luther die menſchliche Vernunft genannt, ſich, durch Abſtraction oder analoge Uebertragung von ethiſchen Geſetzen und Verhältniſſen des menſchlichen Geſellſchaftslebens auf ethiſche Eigenſchaften der Gottheit zu bilden pflegt, liegt in der von Luther ſo häufig ausgeſprochenen Behauptung der völligen Unerkennbarkeit des Weſens und der Eigenſchaften Gottes, abgeſehen von ſeiner Offenbarung in Chriſtus. Luther richtet dieſe Behauptung überall zunächſt gegen die ſcholaſtiſche Neigung des Rationaliſirens der Inhaltsbeſtimmungen des

religiösen Glaubens, welche dadurch ihrer Ueberschwänglichkeit entkleidet und in das Bereich des gemeinen Verstandes herabgezogen werden.

28.

In seiner künstlichen Durchbildung, zu der es die eigensüchtigen Tendenzen der römischen Hierarchie gebracht hatten, doch zugleich seinem innern Wesen nach eine Ausgeburt dieser rationalisirenden Tendenzen der scholastischen Dogmatik war das System jener von dem Priesterthum der katholischen Kirche des Mittelalters den Gläubigen zur Büßung begangener Thatsünden auferlegten Genugthuungen, gegen welches, sammt der daran geknüpften Lehre vom Ablaß, die ersten Angriffe der reformatorischen That Luthers gerichtet waren. Es konnte dieses System nicht gründlich bekämpft, nicht mit seiner Wurzel ausgerissen und vertilgt werden, ohne daß der Angriff zugleich gegen jenen Afterbegriff göttlicher Gerechtigkeit gerichtet wurde, auf welchem es von dem scholastischen Verstand erbaut worden war. (d)

29.

Eben dieser gegen die Verstandesbegriffe, durch welche die mittelalterliche Theologie den Begriff des göttlichen Reiches und seiner Gerechtigkeit verunstaltet hatte, gerichtete Angriff führte Luthern auch zur Verwerfung des Begriffs der menschlichen Freiheit in der Gestalt, in welcher er ein unentbehrliches Glied des Systems gebildet hatte, worin menschliche Werkheiligkeit der göttlichen, in menschlicher Weise strafenden und lohnenden Gerechtigkeit entsprechen sollte. Nur dieser Gestalt galt der Angriff Luthers; denn der weitere Zusammenhang seines Lehrgebäudes zeigt, daß er in anderer Gestalt der Voraussetzung einer gewissen Freiheit des creatürlichen Willens (wir können sie mit einem Ausdruck der neuern Philosophie die transscendentale nennen) nicht entbehren konnte, obgleich es Luthern, aus Mangel der dazu unentbehrlichen wissenschaftlichen Vorbedingungen, nicht gelungen ist, für diese Voraussetzung in seinem System die rechte Stelle zu finden. (e)

30.

Freiheit im gewöhnlichen (pelagianischen oder semipelagianischen) Wortsinn, als Grund der Gerechtigkeit des Glaubens, wird aber auch durch den Begriff des Glaubens, sofern es mit demselben irgend ernst genommen wird, ausgeschlossen. Denn vom Glauben gilt ja doch ganz eigentlich das Wort des Apostels, daß

er nicht erworben wird dadurch, daß man ihn haben will, oder daß man danach läuft, kurz, daß er auf keine Weiſe eine Sache der Willkür iſt.

31.

Zwiſchen dieſem Glauben aber, den wir in keinem Sinn als eine Sache der Willkür betrachten dürfen, und dem Heil, welches durch ihn erworben wird, darf, wenn dem Sinne ſein Recht werden ſoll, in welchem das Chriſtenthum den Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens lehrt, der Zuſammenhang gleichfalls nicht als ein durch Willkür, durch eine willkürliche Anordnung der Gottheit geſetzter betrachtet werden. Denn ſo gewiß es, nach der klaren Lehre der Schrift, wie dies auch von Luther anerkannt worden, der Wille Gottes iſt, daß in dieſer Gerechtigkeit Alle ihr Heil finden ſollen: ſo gewiß kann Gott den Beſitz dieſes Heils nicht an Bedingungen, die nicht an ſich ſelbſt durch deſſen Natur gefordert ſind, haben knüpfen wollen.

32.

Als ein willkürlich geordneter wird der Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Heil unvermeidlich von jeder ſolchen Lehre angeſehen, welche den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in der vorhin bezeichneten Weiſe mit dem der menſchlichen verwechſelt, und ſtatt der erſteren die letztere der Gottheit als Eigenſchaft zuſchreibt. Denn in dem Begriffe dieſer Eigenſchaft liegt dann weſentlich dies, daß das Heil, urſprünglich eben vermöge dieſes Begriffs an die Bedingung ſelbſterworbener Rechtſchaffenheit geknüpft, nur durch einen willkürlichen Gnadenwillen Gottes dem Glauben, der ohne dieſes Verdienſt iſt, gewährt werden kann.

33.

Als ein willkürlich geordneter iſt demnach dieſer Zuſammenhang auch in der Theologie der Scholaſtiker betrachtet worden, die in dem Glauben zwar eine Bedingung des Heils erkannte, aber das wirkliche Heil von einem äußerlich zum Glauben hinzukommenden Gnadenacte der Gottheit als abhängig darſtellte, welcher durch Eingießung der Liebe, die erſt ein wirkliches Verdienſt vor Gott begründet oder aus dem meritum de congruo ein meritum de condigno macht, die fides informis zur fides formata erheben muß.

34.

Dieſen ſcholaſtiſchen Vorſtellungen gegenüber liegt in Luthers Lehre eine vollſtändige Umgeſtaltung des Begriffs vom Glauben aus ſeiner bibliſchen Wurzel heraus, eben ſo ſehr, wie des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn auch in Bezug auf den Begriff des Glaubens unterſcheidet ſich die Bibellehre nicht minder ſcharf, wie in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit, von jener, die im Laufe des Mittelalters zur kirchlichen Geltung gelangt war, und auch hier bedurfte es nur eben des Rückgangs auf ſie, um eine völlige Erneuerung herbeizuführen.

35.

Die weſentliche Verſchiedenheit des bibliſchen Begriffs der Piſtis (אֱמוּנָה, אֱמֶת) von jenem ſcholaſtiſchen zeigt ſich unter anderm darin, daß die erſtere nicht minder wie den Menſchen, auch Gott als Eigenſchaft oder Geſinnung zugeſchrieben wird, auf ganz entſprechende Weiſe, wie der Begriff der Gerechtigkeit, als in ſich ſchließend ein Wechſelverhältniß zwiſchen Beiden. Solches Wechſelverhältniß würde zwar eben ſowohl auch durch das lateiniſche Wort fides haben ausgedrückt werden können, wie durch das griechiſche πίστις, während das deutſche „Glauben" gleich von vorn herein nur einſeitig ein Verhalten des Menſchen zu Gott, nicht aber auch umgekehrt ein Verhalten Gottes zu dem Menſchen auszudrücken vermag. Aber in dem Gebrauch, welchen die mittelalterliche Theologie von jenem Worte gemacht hat, blieb nicht minder, wie in dem Gebrauch dieſes deutſchen Wortes, der Begriff der göttlichen Piſtis ausgeſchloſſen. (f)

36.

Hat nun Luther dem Uebelſtand, der in dieſer einſeitigen, überdies vorwiegend theoretiſchen Bedeutung des deutſchen, von ihm mit ſo gewaltigem Nachdruck betonten Wortes liegt, nicht überall mit ausreichendem Erfolg zu begegnen vermocht; hat er ſelbſt, eben durch dieſe Betonung, jenem Uebelſtande unwillkürlich ſogar aufs Neue einigen Vorſchub geleiſtet: ſo finden wir doch bei ihm das Bewußtſein der urſprünglich bibliſchen Bedeutung des Begriffs vom Glauben, und in Folge deſſen die innere, von jeder Willkür freie Nothwendigkeit ſeines Zuſammenhangs mit dem Begriffe der Gerechtigkeit auf das Unzweideutigſte und Mächtigſte ausgeſprochen.

37.

Solche Nothwendigkeit findet ſich bei Luther verdeutlicht durch

Hinweiſung auf das Bedürfniß der Treue und des Glaubens im Verkehr der Menſchen gegenſeitig unter einander. Wie unter Menſchen, ſo iſt der Natur der Sache nach auch mit Gott keine Verhandlung, kein Austauſch von Gütern oder Leiſtungen möglich, ohne dieſe Grundlage gegenſeitigen Glaubens und Vertrauens. Von Seiten Gottes erſcheint dieſe Geſinnung in Geſtalt jener Eigenſchaft, welche wir ſeine Wahrhaftigkeit nennen, während die Schrift ſie auch ihrerſeits mit dem Namen der πίστις bezeichnet. Ihr muß in der vernünftigen Creatur die gläubige Zuverſicht entſprechen, mit welcher der Menſch die von Gott ihm entgegengebrachten Darbietungen ergreift, für die ihm eben die göttliche Wahrhaftigkeit Bürge iſt.

38.

Der Glaube alſo, von dem allein mit Wahrheit geſagt werden kann, daß er zur Gerechtigkeit gerechnet wird, weil er das Organ iſt, durch welches die Gerechtigkeit Gottes in die Seele des Menſchen einſtrömt, dieſer Glaube iſt nicht jene fides generalis, das allgemeine Fürwahrhalten des Lehrgehaltes ſowohl der natürlichen Religion, als auch der bibliſchen Offenbarung, welches die damalige Kirchenlehre nur als Vorbedingung, nicht als wirkliche Quelle des Heils bezeichnet hatte. Er iſt vielmehr, nach dem von Melanchthon für dieſen zuerſt von Luther zu deutlichem Bewußtſein gebrachten Begriff ausdrücklich erfundenen Ausdruck, fides specialis, das heißt die Zuverſicht des Gläubigen, daß ihm perſönlich die Verheißungen und Darbietungen gelten, mit welchen Gott das menſchliche Geſchlecht überhaupt begnadigt hat. (c)

39.

Den Begriff dieſer gläubigen Zuverſicht des perſönlichen Heiles ſtellt Luther auf das Ausdrücklichſte dem hiſtoriſchen Glauben entgegen, der ſeine Gegenſtände eben nur objectiv oder theoretiſch als Gegenſtände erfaßt, ohne den Heilsinhalt, den ſie in ſich ſchließen, auf ſich ſelbſt zu beziehen oder ſich ihn ſubjectiv anzueignen. Ein Glaube dieſer letztern Art iſt nach Luther für ſich allein, ohne den perſönlichen Heilsglauben, völlig werthlos, ja er iſt ſogar ſchädlich, inſofern er, gleich dem opus operatum der Werkheiligkeit, die Einbildung einer Verdienſtlichkeit erweckt, die nicht vorhanden iſt.

40.

Nach anderer Seite und nicht minder ſcharf wird der fides

specialis jene Forderung der Sündenreue entgegengestellt, welche der scholastische Lehrbegriff, als weitere Consequenz seines Begriffs der vergeltenden, Genugthuung fordernden Gerechtigkeit, zur unerlaßlichen Heilsbedingung erhoben hatte. Auch diese Reue ist, ohne Glauben oder mit nur allgemeinem, historischem Glauben, nach Luthers Ausspruch nicht nur ohne alle Bedeutung für den wahren Begriff der Gerechtigkeit, sondern sogar derselben hinderlich, da sie Zweifel und Verzweifelung in ihrem Gefolge führt. (h)

41.

Jeder Zweifel an dem eigenen Heil bildet nämlich schon als solcher, ganz abgesehen von seinen weitern Folgen, den geraden Gegensatz zu jener Zuversicht, ohne die es undenkbar ist, daß das Heil oder die Gerechtigkeit von dem Gläubigen ergriffen werde. — Kein Satz ist charakteristischer für den Gegensatz zwischen der Lehre des Papstthums und der Scholastik einerseits, und der Lehre Luthers, welche auch die übrigen Reformatoren sich sämmtlich angeeignet haben, anderseits, als die Behauptung jener, daß der Mensch, auch der von Gott begnadigte, während seines irdischen Lebens an seinem Heile fortwährend zweifeln müsse, und ihr gegenüber der Ausspruch Luthers, daß der wahrhaft des Heils Theilhaftige schon hier an seinem Heile gar nicht zweifeln dürfe und gar nicht zweifeln könne.

42.

Durch diesen Satz, in welchen die Lehre vom subjectiven Wesen des Glaubens als in ihre Spitze ausgeht, wird, näher betrachtet, der Glaube bezeichnet als das Bewußtsein, als das Selbstbewußtsein eines Inhalts, der sich eben unter keiner andern Gestalt, als unter dieser Gestalt des Bewußtseins, in der Seele des Menschen erzeugen kann. Wird auch dieser metaphysische Hintergrund der Lehre Luthers nicht von ihr selbst in metaphysischer Weise ausgesprochen, so fehlt es dagegen nicht an völlig unzweideutigen Worten, welche von dem Glauben die ausdrückliche Bezeichnung aufstellen, daß er sei eine feste Ueberzeugung und ein beharrliches Bewußtsein von dem Besitze des Heils und der Gerechtigkeit.

43.

Solche Aussprüche ergänzen sich durch den nicht minder klar und unzweideutig aufgestellten Satz, daß der Glaube eine person-

bildende Kraft ſei; daß er es ſei, der, wenn eine Gerechtigkeit, die ſich in Werken offenbart, dem Menſchen zu eigen werden ſoll, allererſt das Subject dafür zu erzeugen hat, oder gleichſam den Baum, welcher die Früchte der Gerechtigkeit tragen ſoll.

44.

Auf dieſen Satz geſtützt, kann Luther um ſo zuverſichtlicher der Gerechtigkeit des Glaubens die vollſtändigſte Realität zuſchreiben in dem gläubigen Subjecte, auch unbeſchadet der Anerkennung, die er, nicht etwa nur als Zugeſtändniß an ſeine Gegner, ſondern als ſeine eigene, in manchen Beziehungen gegen dieſe Gegner zu verfechtende Lehre ausſpricht, daß auch an den Gläubigen und Wiedergeborenen noch immer die Sünde haftet, und ihr Thun in keinem ſeiner Momente von derſelben frei iſt. Denn es iſt ihm dieſe Realität eben keine andere, als die Realität der Perſon ſelbſt, die Realität des „neuen Menſchen", welcher, durch geiſtige Wiedergeburt im ſtrengen, eigentlichen Wortſinn erzeugt, zu dem alten Menſchen, deſſen phyſiſche Natur nur mittelſt eines allmäligen, organiſchen Proceſſes in der ſeinigen aufgezehrt werden kann, keineswegs nur einen idealen, ſondern einen durchaus realen Gegenſatz bildet. (1)

B. Das Verhältniß Luthers zur Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung.

45.

Mit der hier dargelegten Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens ſteht in wenig Einklang die hergebrachte, noch jetzt ſo gut wie allgemein angenommene Vorausſetzung, daß Luther nicht nur ein Anhänger, ſondern daß er vor Andern ein eifriger Anwalt und Vertreter der Anſelmiſchen Genugthuungslehre ſei.

46.

Dieſe Vorausſetzung, begünſtigt durch den Umſtand, daß die Genoſſen und Anhänger Luthers ſich mit mehr oder minder ausdrücklichen Worten faſt ſämmtlich zu dieſer Lehre bekennen, welche durch ſie auch in die öffentliche Kirchenlehre der meiſten proteſtantiſchen Partheien übergegangen iſt, ſo wie auch dadurch, daß Luther nie einen ausdrücklichen Widerſpruch gegen ſie erhoben hat, darf jedoch ſchon um des angeführten Umſtandes willen einer ſorgfältig prüfenden Erwägung nicht entzogen werden. Es muß eine

ſolche mit nicht minderer Sorgfalt auf den unterſcheidenden Charakter der Lehre des Anſelmus eingehen, welche nicht ſelten mit anderen, weſentlich von ihr unterſchiedenen Lehren verwechſelt wird, wie auf alle dieſen Punkt irgendwie von nahe oder von fern berührenden Aeußerungen und Erklärungen Luthers.

47.

Die Theorie des Anſelmus kann nicht einem Jeden zugeſchrieben werden, der in irgend einem Sinne oder Zuſammenhange den Ausdruck Genugthuung von dem Leiden oder dem Tode Chriſti gebraucht hat. Solcher Gebrauch dieſes Wortes kommt, wenn auch ſelten, in der kirchlichen Theologie auch ſchon vor Anſelmus vor, und dennoch wird Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, und keiner vor ihm, mit vollem Recht als Erfinder und Urheber der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung genannt. (k)

48.

Das unterſcheidende Merkmal dieſer Lehre nämlich, und derjenige Charakterzug, wodurch ſie eine ſo eingreifende Wichtigkeit gewonnen hat für die geſammte auf ſie nachfolgende Entwickelung der Kirchenlehre, liegt in der Beziehung, worein ſie das ſtellvertretende Leiden Chriſti zu der göttlichen Eigenſchaft der Gerechtigkeit ſetzt. Solche Beziehung iſt allen Kirchenlehrern des patriſtiſchen Zeitalters, und überhaupt allen vor Anſelmus aufgetretenen völlig fremd geblieben. Sie iſt ihnen auch dann fremd geblieben, wenn ihnen die Vorſtellung einer in menſchlicher Weiſe abrechnenden, ſtrafenden und vergeltenden Gerechtigkeit als weſentlicher Eigenſchaft Gottes nicht fremd geblieben war, und wenn ſie hier und da der Verſuchung unterlegen waren, die Vorſtellung einer ſolchen Gerechtigkeit für den ächt bibliſchen Begriff göttlicher Gerechtigkeit unterzuſchieben.

49.

Die Beziehung des Begriffs der ſtellvertretenden Genugthuung, der mit dieſem ausdrücklichen Worte in der Schrift nirgends bezeichnet wird, auf den Begriff göttlicher Gerechtigkeit findet einigen Vorſchub nur in der neuerdings üblich gewordenen Deutung des vom Apoſtel Paulus gebrauchten Ausdrucks ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 25. 26. Nur auf dieſe Stelle haben ſich in neuerer Zeit die Anhänger der Satisfactionstheorie zum Behuf einer ſchriftmäßigen Begründung derſelben mit einigem Schein berufen können.

50.

Eben die hier bezeichnete Stelle iſt jedoch nicht nur vor Anſelmus, ſondern auch noch geraume Zeit nach ihm von keinem Ausleger, und ſogar von Anſelmus ſelbſt nicht, im Sinne der Lehre dieſes Kirchenlehrers gedeutet worden. Auch kann ſie nach Grundſätzen richtiger Auslegung um ſo weniger in dieſem Sinne gedeutet werden, je fremder es dem Sinne des Apoſtels, ſo wie überhaupt dem Sinne der bibliſchen Schriftſtellen iſt, mit dem Worte δικαιοσύνη die ſtrafende Gerechtigkeit Gottes zu bezeichnen, und je leichter ſich andere, mit dem ſonſt bekannten und gerade in der nächſten Umgebung dieſer Stelle auf das Unzweideutigſte bethätigten Sinne des Paulus ungleich beſſer übereinſtimmende Deutungen für ſie darbieten. (1)

51.

Nicht aus Anſchauungen des Schriftinhaltes, ſondern aus dem Rechtsbewußtſein der bürgerlichen Geſellſchaft ſeiner Zeit, vermiſcht wie daſſelbe im Geiſte der Gelehrten und Gebildeten es war mit Ueberlieferungen aus dem claſſiſchen Alterthum, hat Anſelmus jenen Begriff der Gerechtigkeit Gottes entnommen, der ihm als Ausgangspunkt ſeiner Schlußfolge dienen ſollte. Ausgeſprochener Weiſe geht dieſe Schlußfolge darauf aus, das Leiden Chriſti als eine dem menſchlichen Verſtand vollkommen erkennbare Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen, und nichts Ueberſchwängliches und Unbegreifliches darin zurückzulaſſen für den Glauben, der auf das geht, was höher iſt als alle Vernunft.

52.

Es kann im Sinne der Philoſophie, in deren Schule Anſelmus gebildet war, bei Feſtſtellung dieſes Begriffs die Abſicht nicht bezweifelt werden, in ihm eine ewige Wahrheit auszuſprechen, die, im Geiſte der Gottheit unabhängig von aller Willkür und vor allen Willensthaten feſtſtehend, durch urſprüngliche Offenbarung zu einem Gegenſtande der natürlichen Erkenntniß auch des menſchlichen Geiſtes geworden iſt, und deren Uebereinſtimmung mit der Schriftlehre als ſelbſtverſtändlich ohne weitere Prüfung vorausgeſetzt wird. In eben dieſem Sinn iſt der Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit auch von den nachfolgenden Kirchenlehrern des Mittelalters der Gottheit zugeſchrieben, und ſpäter, als die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zu einem eigenen Abſchnitt der kirchlichen Dogmatik ausgebildet ward, demſelben als weſentlicher Beſtandtheil einverleibt worden.

53.

Wagte die kirchliche Lehre, zufolge ihrer Vorstellung von göttlicher Allmacht auch nicht, an solche Wahrheiten des göttlichen Verstandes, sofern sie, wie der Begriff vergeltender Gerechtigkeit, praktischer Natur sind, den göttlichen Willen für schlechthin gebunden zu erklären, so betrachtete man sie doch als einen bewegenden Grund für diesen Willen, welchen derselbe, geleitet von einem allgemeinen Begriffe der Angemessenheit oder Schicklichkeit, durch freien Entschluß in sich walten lasse. In dieser Weise haben sowohl Anselmus, als auch alle spätere Anhänger der Satisfactionslehre die Voraussetzungen dieser Theorie mit der Annahme einer Allmacht, welche überall an keine Nothwendigkeit gebunden ist, zu vereinigen gesucht. (m)

54.

Daß es jedoch in Wahrheit eine nicht geringere Täuschung ist, den göttlichen Verstand an derartige, von einer sittlichen Nothwendigkeit, die nur innerhalb der Menschenwelt ihre Stelle hat, abgezogene Begriffe gebunden zu meinen, als wenn man den göttlichen Willen mit unbedingter Nothwendigkeit daran gebunden meinen wollte: dies giebt sich im gegenwärtigen Fall auf schlagende Weise durch folgenden Umstand kund. In den Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ist von Anselmus ausdrücklich zum Behuf der Genugthuungslehre eine Bestimmung aufgenommen worden, die, wenn sie auch aus dem damaligen Stande eines noch nicht vollständig aus der Barbarei herausgearbeiteten Rechtsbewußtseins sich allenfalls erklären läßt, doch auf das Entschiedenste verläugnet wird von dem gebildeten Rechtsbewußtsein, welches die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit in der Weise, wie es ihr Begriff verlangt, an den Begriff nicht blos der bürgerlichen Rechtsgesellschaft, sondern ausdrücklich des Staates anknüpft.

55.

Diese Bestimmung ist: die Möglichkeit einer Stellvertretung in Bezug auf das Leiden, durch welches zufolge der vergeltenden Gerechtigkeit eine zugezogene Schuld von dem Schuldigen abzubüßen ist. Solche Möglichkeit, die von keiner gebildeten Strafrechtstheorie jemals zugelassen worden ist oder zugelassen werden wird, sie konnte sich, als nothdürftige Erfindung, um das Ergebniß herauszubringen, welches man auf diesem Weg herausbringen wollte, nur einem Bewußtsein darstellen, dem durch die Gewohn-

heit, auch die Strafrechtspflege in civilrechtlicher Weiſe, als bürgerlich geordnete Strafübung gehandhabt, und nutzbarer Aequivalente von dem Betheiligten für das Strafübel angenommen zu ſehen, wenigſtens einige der unentbehrlichen Vorausſetzungen für eine derartige Ausgeſtaltung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes gegeben waren.

56.

Daß aber die Meinung des Anſelmus in der That dahin geht, das Leiden und den Tod um ihrer ſelbſt willen, und nicht etwa, wie einige Neuere, die ſittliche That, die in der freiwilligen Uebernahme des Leidens und des Todes beſteht, als das eigentliche Moment der Genugthuung zu betrachten, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtet werden mußte: dies läßt ſich aus dem Gedankengange ſeiner Hauptſchrift unwiderſprechlich darthun. Eben ſo auch ſeine Nachfolger, durch welche ſeine Theorie zur ausdrücklichen Geltung in der Kirche und ihrer Lehre gediehen iſt.

57.

Und ſo knüpft ſich denn an den ſelbſtſtändigen Werth, der hiernach dem Leiden und dem Tode des menſchgewordenen Gottesſohnes in Folge der als unabhängig von jeder teleologiſchen Beziehung vorausgeſetzten ſittlichen Nothwendigkeit der Strafe beigelegt wird, ein zweiter charakteriſtiſcher Hauptzug des Anſelmiſchen Lehrbegriffs. Nämlich dieſer, daß nach ihm die Uebernahme des Strafleidens, wo nicht als der alleinige, ſo doch als der weſentliche und hauptſächliche Zweck der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes gefaßt wird. Auch hierin liegt eine ganz entſchiedene, obgleich zur Zeit wenig bemerkte Abweichung von dem frühern Lehrbegriff der Kirche. Dieſer nämlich hatte, auch dies in viel unmittelbarerem Anſchluß an die evangeliſche Verkündigung, ſolchen Zweck als erfüllt, entweder auf noch unbeſtimmte Weiſe, ſowohl durch das Leben, als auch durch den Tod und die Auferſtehung, oder ausdrücklich erſt durch die Auferſtehung des Menſch gewordenen Gottesſohnes gefaßt. [n]

58.

Trägt ſolchergeſtalt die Eigenthümlichkeit des Lehrbegriffs von der ſtellvertretenden Genugthuung in dem Gedankenſyſtem und den Schriften ſeines perſönlichen Urhebers einen vorwiegend wiſſenſchaftlichen Charakter, und zwar den Charakter jenes Dogmatismus

einseitiger Verstandeswissenschaft, wie er, in Ermangelung von Principien einer höheren Speculation, welche dem Inhalte des Glaubens und der religiösen Erfahrung allein das entsprechende Organ seiner wissenschaftlichen Ausgestaltung darzubieten vermag, unvermeidlich sich aus der Anwendung der unvollkommenen Zeitphilosophie auf diesen Inhalt erzeugen mußte: so hat sie doch zugleich eine andere Seite, nach der ihr Charakter eben so sehr als ein praktischer, der praktischen Gestaltung des mittelalterlichen Kirchenwesens entsprechender erscheint und sich als ein Product des letztern darstellt. Von dieser Seite will jener Lehrbegriff betrachtet sein, um seine Aufnahme in die öffentliche Lehre der Kirche, und den vollständigen Sieg, den er in der Meinung des nachfolgenden Zeitalters über alle abweichenden Lehren davon getragen hat, erklärlich zu finden.

59.

Vor allen Dingen ist hier zu beachten die Art und Weise, wie die Lehre des Anselmus mit der auf dem Wege ihrer Ausbildung begriffenen Lehre der Kirche von dem Opfer der Messe sich begegnete. Ist auch jene Deutung des bereits in der frühesten Kirche beim Abendmahl gebrauchten Ausdrucks Opfer, welche ihn, seinem ursprünglichen Sinn zuwider, auf das Opfer des am Kreuze getödteten Christus bezieht, beträchtlich älter, als Anselmus: so ist doch die folgerechte Ausbildung derselben zu der Lehre, daß der Leib des getödteten Christus in der Messe immer von Neuem der Gottheit vom Priester als Opfer dargebracht werde, als ein Ergebniß anzusehen, das schwerlich ohne den mitwirkenden Einfluß der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung würde erzielt worden sein. Denn während bei jeder andern Auffassung der Zweck sowohl, als auch die Möglichkeit einer solchen, nicht durch den Geopferten selbst, sondern durch menschliche Organe wiederholten Opferthat als völlig unbegreiflich erscheinen müßte: so wird für den dogmatischen Verstand, der einmal jene Voraussetzungen zugegeben hat, durch die Theorie des Anselmus eine immerhin wenigstens scheinbare Erklärung dafür gegeben.

60.

Wiefern nun aber dieser Wendung und Ausbildung der Vorstellung vom Meßopfer eine nachweisliche Nothwendigkeit zukommt, wenn das Gebäude mittelalterlicher Priesterlehre und Priesterherr-

ſchaft ſeine Vollendung erreichen ſollte: ſo iſt die Theorie des Anſelmus nicht als zufällige Veranlaſſung derſelben anzuſehen, ſondern als das Organ, deſſen ſich der Geiſt des prieſterlichen Kirchenthums zum Behufe der Vervollſtändigung des Werkes ſeiner Selbſtgeſtaltung bedient hat. Sie iſt ein weſentliches Glied geworden in dem organiſchen Bau des römiſchen Katholicismus, und derſelbe kann ſie, und konnte ſie bereits zu Luthers Zeit nicht mehr aufgeben, ohne auf ſich ſelbſt zu verzichten.

61.

Dem entſprechend darf uns dieſe Lehre nun auch als ein unzweideutiges Denkmal jenes in die Kirche nach den Zeiten des Auguſtinus wiedereingebrochenen Pelagianismus gelten, gegen den die Reformation von Anfang an gerichtet war. Ohne ſie würde namentlich der Ablaß, dieſe grellſte Ausgeburt einer Vorſtellung von ſtellvertretender Genugthuung, welche auf unverholen pelagianiſchen Vorausſetzungen beruht, nie haben in der Kirche Platz ergreifen können. (o)

62.

So eng iſt in das Gebäude von Lehren und hierarchiſchen Ordnungen, gegen welches jener mächtige Angriff Luthers gerichtet war, die Lehre verzweigt, zu der er ſich, auch abgeſehen von dieſem Zuſammenhange, ſchon aus dem Grund nicht würde haben bekennen können, weil ihre theoretiſchen Grundlagen, der Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit und das ganze Gerüſt abſtract rationaliſirender Vorausſetzungen, wozu derſelbe gehört, nicht die ſeinigen ſind (24 ff.). So mächtige praktiſche Motive kamen für ihn, den erklärten Feind der ſcholaſtiſchen „Vernunft", dieſes „Weibes, das in der Kirche ſchweigen muß", dieſer „Buhlerin des Satan", noch hinzu, um eine nur aus vermeintlichen Principien dieſer Vernunft herausgeſponnene, nicht aus göttlicher Offenbarung der heiligen Schrift entnommene Erklärung der großen Glaubensthatſache, welche in ganz anderm Sinn den Angelpunkt auch ſeines Glaubens bildete, zu verwerfen. Und dennoch ſoll er, wenn wir dem allgemeinen Vorurtheil Glauben beimeſſen wollen, der Theorie des Anſelmus gehuldigt, ja er ſoll ſie mit größerem Nachdruck, als alle ſeine Vorgänger in den Vordergrund der Glaubenswahrheit geſtellt haben!

63.

Eine ſolche Folgewidrigkeit gegen ſeine fundamentalſten Ueber-

zeugungen, einen solchen Verrath an seiner heiligen Sache, die er dadurch den siegreichen Angriffen ihrer Gegner schutzlos würde preisgegeben haben, dem großen Manne zuzutrauen: wahrlich dazu würden uns nur die klarsten urkundlichen Zeugnisse aus seinen Schriften überreden können! Wir dürfen es getrost erwarten, ob man es unternehmen wird, dergleichen Zeugnisse gegen unsere Behauptung aufzutreiben. Uns selbst ist es bei aufmerksamer Durchforschung seiner Schriften nicht gelungen, auch nur ein einziges solches zu finden, welches gegen das unermeßliche Gewicht der Bestimmungsgründe für die entgegengesetzte Annahme irgend in Betracht zu kommen scheinen könnte.

64.

Nirgends, als nur in einigen vereinzelten Stellen seiner früheren Schriften, hat sich Luther des Ausdrucks göttliche Gerechtigkeit bedient in Beziehung auf das in dem Leiden Christi liegende Moment der Genugthuung. Aber diese Stellen selbst, offenbar noch nicht mit gleicher Sorgfalt abgewogen im dogmatischen Ausdruck, wie Luther bei allem ungestümen Flusse seiner Rede solche in seiner reifern Zeit seinem schriftlichen und mündlichen Wort zu widmen pflegte, tragen nichtsdestoweniger an sich selbst die deutlichen Spuren einer Gedankenfügung, von der wir alsbald uns überzeugen werden, daß sie mit der Satisfactionstheorie schlechterdings unvereinbar ist.

65.

Es liegt ferner weder in Luthers Sinn, noch in seinen ausgesprochenen Worten, dem Leiden Christi an und für sich selbst, abgetrennt von der Auferstehung, jenen selbstständigen Werth zuzuschreiben, wie die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ihm solchen zuzuschreiben nöthigt. Im schroffen Gegensatz dazu finden wir bei ihm, zum öftersten wiederholt, die laute Erklärung, daß Leiden und Tod von Christus nur um seiner Auferstehung willen übernommen sei, daß jene, an sich selbst das unheilvollste, fürchterlichste Ereigniß, eine segensvolle Bedeutung für das menschliche Geschlecht nur durch die nachfolgende Auferstehung erhalten haben (122 ff.).

66.

Dazu nun kommen wiederholte, unzweideutige Erklärungen gegen den theologischen Gebrauch des Wortes Genugthuung. Ausdrücklich hat Luther von diesem Worte bemerkt, daß es den Schulen

der Rechtsgelehrten entnommen, und daß es ihnen zum ausschließlichen Gebrauch auch wieder zu überlassen, in der Theologie aber für nichts oder todt zu achten sei.

67.

Es ist wahr, daß anfangs seine Abneigung gegen dieses Wort nur dem Mißbrauch gegolten hat, welchen die kirchliche Praxis mit dem Begriffe der Genugthuung trieb, indem sie denselben auf die als Kirchenstrafe den Gläubigen auferlegten Büßungen bezog. Aber es ist eben so wahr, daß er die Verwerfung desselben auch ausdrücklich auf seinen Gebrauch in der Erlösungslehre ausgedehnt hat. Er hat den Vertretern der Kirchenlehre den Vorwurf nicht geschenkt, daß die Gerechtigkeit Gottes, der sie durch ihre Genugthuungslehre huldigen wollen, ihnen unter den Händen umschlägt zur Ungerechtigkeit. Seinen eigenen Lehraussprüchen aber, insofern darin das Wort Genugthuung vorkommt, hat er die Deutung gegeben, daß sie nur aus Anbequemung an das kirchlich Hergebrachte, im Grunde nicht zu Billigende sich desselben bedient haben.

68.

Der Ausdruck Genugthuung, stellvertretende Genugthuung, auf das Leiden Christi angewandt, sagt nämlich, so lautet die bestimmtere Erklärung Luthers über ihn, zu wenig. Er drückt die Erlösung von den feindseligen Mächten, die Befreiung nicht blos von der Sündenstrafe, sondern von der Sünde selbst in ihrer tiefsten Wurzel nicht vollständig aus, welche durch dieses Leiden, oder genauer, durch den Tod des Heilands im Zusammenhange mit seiner Auferstehung, gewirkt wird. (p)

69.

Um nämlich diese Bemerkung richtig zu verstehen, um ihrem Sinn, der Satisfactionstheorie gegenüber, welche durch sie nicht etwa nur, wie es nach dem Wortlaut so scheinen könnte, als untergeordnetes Moment in einen höhern Zusammenhang aufgenommen, sondern gänzlich abgewiesen wird, in seinem ganzen Umfange zu würdigen, ist es nöthig, sie zusammenzuhalten mit den gleichfalls häufig wiederholten und höchst gewichtigen, obgleich im Ausdruck zum Theil überaus paradoxen Erklärungen über die Bedeutung Christi als stellvertretenden Trägers, nicht etwa, wie jene Lehre ihn allein nur als solchen kennt und allein nur in dieser Bedeutung gelten lassen kann, der Sündenstrafe, sondern der

Sünde selbst, der Sünde des ganzen menschlichen Geschlechts nach ihrem Wesen und nach allen ihren Folgen.

70.

Auch mit dieser kühnen Behauptung hat sich Luther unmittelbar an ausgesprochene Sätze der Schriftlehre angeschlossen. Insbesondere sind es, neben den Worten des Heilands an Nikodemus Joh. 3, 14, die Aeußerungen des Apostels Paulus in dem Briefe an die Galater, und in Stellen, wie 2. Kor. 5, 21. Röm. 8, 3, woraus er sich diese Lehre zunächst scheint zum Bewußtsein gebracht zu haben. Zugleich jedoch hören wir ihn die Ueberzeugung aussprechen, daß dieses „anbetungswürdige Mysterium der heil. Schrift", diese „wahrhafte Kabbala", bereits von Moses an einigen Stellen leise angedeutet, von Propheten, wie von Aposteln erkannt und an die Nachkommenden überliefert, und als Inhalt einer zukünftigen Segnung, den Heiligen des Alten Testamentes Gegenstand einer innigern Freude gewesen sei, als wir über die schon erfüllte zu empfinden pflegen.

71.

Luthers Glaube ist also, daß der göttliche Sohn in seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur nicht etwa nur die äußeren, nach dem Gesetz vergeltender Gerechtigkeit durch gottverhängte Nothwendigkeit sie treffenden Folgen der menschlichen Sünde, sondern daß er das wahre Wesen oder die Substanz der Sünde und Sündenschuld selbst an sich herangezogen, sie in seinem göttlichen Leibe gleichsam aufgesogen, und so sie getödtet und vernichtet habe. Diese Substanz der Sünde ist es, welche er unter dem Namen des Zornes der Gottheit begreift, und der Satz, daß Christus den Zorn Gottes getragen, gewinnt hiernach eine von dem Sinne der Anselmischen Lehre, die sich seiner gelegentlich wohl auch bedient, durchaus verschiedene, im Gegensatz ihrer klaren Verständigkeit ungleich tiefere, gewissermaßen selbst mystisch überschwängliche Bedeutung.

72.

Das Dunkel, welches für den gemeinen Verstand und für die äußerlich historische Auffassung über dieser Lehre liegt, wird von Luther noch recht geflissentlich dadurch erhöht, daß er keinen Anstand nimmt, Christus in Bezug auf die so von ihm der Substanz nach übernommene Sünde selbst einen Sünder, ja den ärgsten aller

Sünder zu nennen, und alle Prädicate der sündigen Menschennatur in gesteigertem Maaße auf ihn anzuwenden, während er ihn dabei doch, der Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens und der Schriftlehre gemäß, für an sich selbst vollkommen schuldlos und unsündlich erklärt.

73.

Ausdrücklich auf diesem Wege will Luther das große Ergebniß erzielt wissen, daß die in Christus erworbene Versöhnung nicht als ein Trug und Gaukelwerk, sondern als lebendige Wahrheit und Wirklichkeit zu achten sei. Nur wenn die Sünde nicht äußerlich verziehen und vergessen, sondern wenn sie mit der Wurzel ausgerottet und aus der Natur der Menschheit durch Mittheilung einer höheren Natur vertilgt ist: nur dann kann nach ihm der Vater, unbeschadet seiner Wahrhaftigkeit, sie als nicht mehr vorhanden ansehen, und der Menschheit sein Gnadenantlitz aufs Neue zuwenden. (q)

74.

Wie die Entstehung und Verbreitung der Sünde im menschlichen Geschlecht, so erscheint nach dieser Auffassung auch die Erlösung, unbeschadet ihrer sittlichen Wesenheit, als ein Naturproceß. Es kommt ihr, aus welchem Gesichtspunkt man sie auch betrachte, nach der Seite der göttlichen Thätigkeit oder nach der Seite des menschlichen Leidens, ganz die entsprechende Nothwendigkeit zu, wie allen Naturprocessen, eine durch freien Entschluß der Gottheit einerseits, durch die irgendwie gegebene Natur der Geschöpfe anderseits bedingte, teleologische, aber keineswegs eine metaphysische oder fatalistische.

75.

Das Subject dieses Processes ist das menschliche Geschlecht als Gattungswesen, so wie dasselbe, von seinen Stammeltern her, die Sünde zugleich mit seinem physischen und psychischen Dasein als eine erbliche Krankheit überkommen hat. Weil diese Vererbung im Zusammenhange der Lutherischen Erlösungslehre als eine wirkliche Naturnothwendigkeit begriffen werden muß: so ist eine nothwendige, auch von Luther ausdrücklich anerkannte Voraussetzung derselben in Ansehung des Ursprungs der individuellen Menschenseele die Traductionstheorie, im Gegensatze der von der Kirchenlehre seit Augustinus am meisten begünstigten Creationshypothese.

76.

Die ſubſtantielle Natur dieſes Gattungsweſens iſt es, mit welcher der göttliche Sohn im Act ſeiner Menſchwerdung die Vereinigung eingeht, die ihn in Stand ſetzt, die Eigenſchaften und Zuſtände der Glieder dieſes Geſchlechts zu den ſeinigen zu machen und mit ihnen in der Weiſe zu gebaren, wie es die Geſetze ſeiner göttlichen Natur mit ſich bringen. In dieſer Weiſe verſteht und deutet Luther die Lehre des Apoſtels Paulus von dem erſten und dem zweiten Adam, dem alten, irdiſchen, und dem neuen, himmliſchen Menſchen. (r)

77.

Wie jedoch das Daſein des Geſchlechtes, das geiſtige ſowohl, als auch das phyſiſche, nicht ein ruhendes, von vorn herein fertiges, ſondern ein ſtets bewegtes und fortſchreitendes iſt, nicht ſowohl ein Daſein, als vielmehr ein Werden oder eben von Haus aus ein Proceß: ſo wird auch durch die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen in der Perſon des Gottmenſchen nicht die ſündhafte Beſchaffenheit der letzteren mit einem Schlage in eine ſündenreine umgewandelt. Die Umwandlung erfolgt nur allmälig oder ſchrittweiſe, indem durch die Menſchwerdung des göttlichen Sohnes nur erſt der Mittelpunkt einer neuen, weſenhaften Gemeinſchaft geſetzt wird, welcher die Glieder des menſchlichen Geſchlechts ſich organiſch einverleiben müſſen, um an ihren Segnungen Theil zu gewinnen. (s)

78.

Solche Einverleibung geſchieht nun eben durch den Glauben, und das Weſen des Glaubens kann in Luthers ächtem Sinn durch keine andere Erklärung vollſtändiger und richtiger bezeichnet werden, als eben durch dieſe, daß er iſt der Act der Einverleibung in die weſentliche Gemeinſchaft der Kinder Gottes durch Ergreifung der Heilsſubſtanz, welche in der Perſon des Gottmenſchen dargeboten iſt, im Selbſtbewußtſein jedes Einzelnen.

79.

Auch dem Glauben alſo werden wir, ſo unzweifelhaft ihm, da er im Zuſtand des Selbſtbewußtſeins und eine Thätigkeit des Willens iſt, eine ſittliche Natur zugeſchrieben werden muß, doch in Luthers ächtem Sinn ſeine Wurzel in dem, was man im engern Sinne die Natur, die geiſtige Natur des Menſchen zu nennen pflegt, nicht abſprechen dürfen. Die Wiedergeburt des Ein-

zelnen zum Heile durch den Glauben ist in ganz entsprechender Weise ein in der Seele des einzelnen Menschen vorgehender Naturproceß, wie die Erlösung durch den menschgewordenen Sohn in dem Gesammtleben des Geschlechts ein solcher ist (73 f.).

80.

Nur im Sinne der Idee eines sittlichen Naturprocesses solcher Art kann das große Wort Luthers verstanden werden, daß ich im Glauben meine Sünde sammt allen ihren Folgen auf Christus werfe, und daß Christus mit dem Wesen der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts auch diese meine persönliche Sünde aufsaugt, vertilgt und in seinem gottmenschlichen Leibe ertödtet. (t)

81.

Wesentlich als Momente dieses Naturprocesses, wodurch Christus die Substanz der Sünde, sowohl die erbliche des menschlichen Geschlechts als Gattungswesens, als auch die persönliche oder Thatsünde der einzelnen Gläubigen auf sich genommen hat, sind sein Leiden und sein Kreuzestod zu fassen. Sie sind zu fassen als ein unvermeidliches Verhängniß der Naturnothwendigkeit, mittelst deren seit dem ersten Augenblick der Schöpfung an das sinnliche und psychische Leiden die damals nur mögliche, noch nicht wirkliche Sünde geknüpft ist; nicht aber als Gegenstand einer besondern Anordnung, welche zum Zweck einer angeblich rein moralischen, in der That aber vielmehr juristischen Abbüßung, ohne die physische Nothwendigkeit eines organischen Naturzusammenhanges, dieses vermeintliche Strafleiden an diese, von dem Gottmenschen dann nur im figürlichen, nicht im eigentlichen Sinn übernommene Sündenschuld geknüpft hätte. (u)

82.

In der Voraussetzung einer freiwilligen Uebernahme der Sündenstrafe nicht als eines von der Sünde an sich getrennten, und nur durch einen äußerlichen Richterspruch der göttlichen Gerechtigkeit thatsächlich damit verbundenen Leidens, sondern als naturnothwendiger Wirkung oder Folge der unmittelbar durch die That der Menschwerdung übernommenen Sündenschuld finden alle die Ausdrücke eine genügende Erklärung, durch welche Luther hier und da den Schein giebt, der Anselmischen Lehre näher zu treten oder in sie einzugehen. Nicht einmal die wenigen Stellen, welche vollständig in der Terminologie dieser Lehre zu sprechen scheinen (64), sind davon auszunehmen.

83.

Der eigentliche Sinn dieſer Stellen, die wahre Meinung Luthers über den ſittlichen Naturgrund des Leidens Chriſti wird in der Hauptſache nicht unrichtig ausgedrückt, wenn wir nach dem Vorgang einiger Neueren den Begriff eines ſtellvertretenden Strafleidens mit dem eines ſühnenden Leidens vertauſchen. Unter Sühne nämlich verſtehen wir das Ziel, welches den nach Nothwendigkeit der Natur aus einer Sündenſchuld folgenden Leiden vermöge eben dieſer Naturnothwendigkeit dann geſetzt iſt, wenn ſie einen Unſchuldigen treffen, deſſen Daſein mit jenem des Schuldigen in einem lebendigen, ſittlich-organiſchen Zuſammenhange der Art ſteht, daß von ihm aus, eben durch thatſächliche Vermittelung dieſes Leidens, heilende Kräfte in das ſittliche Daſein des Schuldigen zurückfließen können. (v)

C. Chriſtus im Kampf mit den Mächten des Böſen.

84.

Vorſtehender Lehrzuſammenhang, an ſich ſelbſt genügend auf dem Standpunkte des von Luther angenommenen und verkündigten Princips der Glaubensgerechtigkeit zur Erklärung der ſittlichen Nothwendigkeit des Leidens und Todes Chriſti, und in dieſem Sinne klar und ohne Miſchung mit fremdartigem Zuſatz beſonders in den Schriften ſeiner frühern Lebensperiode dargelegt, erhielt jedoch, ohne Veränderung ſeiner Grundlage, noch eine anderweite eigenthümliche Wendung, als für Luther ſich, zufolge der praktiſchen Richtung ſeiner Lehrthätigkeit, mehr und mehr das Bedürfniß lebendiger Veranſchaulichung der in abgezogener Innerlichkeit empfangenen und entworfenen Gedanken an dem concreten, hiſtoriſchen Inhalte der bibliſchen Offenbarung gelten machte.

85.

Weit entfernt indeß, zur Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung zurückzuführen, hat dieſe Wendung nur noch weiter von derſelben hinweg geführt. Sie hat, nicht aus Verzweiflung an der Möglichkeit einer genügenden Theorie, ſondern aus klarer Ueberzeugung und innigem, friſchem Wahrheitsgefühl, zur Wiederaufnahme des früheren, vor Anſelmus in der Kirche herrſchenden, aber nach der Meinung Vieler für immer durch ihn verdrängten Lehrtypus geführt.

86.

Wie entſchieden auch durch die öffentliche Lehre der Kirche, welche ſich dem Anſelmus angeſchloſſen hatte, in den Hintergrund gedrängt, war dieſer Lehrtypus bis auf Luther und iſt er auch nach ihm nie aus dem Gedächtniß der tieferen, aus der Schrift und aus den inneren Quellen religiöſer Erfahrung ſchöpfenden Forſcher ganz verſchwunden. Er iſt, nachdem er den öffentlichen Kampf gegen die widerſtrebende Theorie aufgegeben hatte, hauptſächlich in der Lehre der theoſophiſchen Myſtiker bewahrt oder von Zeit zu Zeit erneut, und durch einen Proceß allmäliger Läuterung und Vergeiſtigung, woran in ſeiner Weiſe auch Luther Theil nahm, von ſeiner ſinnlichen Hülle durch ſinnbildliche Deutung mehr und mehr befreit worden.

87.

Der bibliſche Anknüpfungspunkt für dieſen Lehrtypus war gegeben in dem Begriffe des Löſegeldes, welches Chriſtus, nach einem von ihm ſelbſt geſprochenen Wort, mit ſeiner Seele, das heißt mit ſeinem ſinnlichen Leben, bezahlt haben will. Frühzeitig warf man die Frage auf, an wen denn dieſes Löſegeld bezahlt worden ſei, und da in der Glaubenslehre der älteſten Kirche ſich keine Vermittelung für die Annahme, daß es an Gott gezahlt ſein könne, wohl aber die auch durch bibliſche Stellen begünſtigte Vorſtellung eines Kampfes um die Menſchenſeelen zwiſchen Chriſtus und dem Teufel vorfand: ſo nahm man keinen Anſtand, ſich zu der Vorausſetzung zu bekennen, daß es an den Teufel gezahlt ſein müſſe.

88.

An dieſer Vorausſetzung ſehen wir die große Mehrzahl der Schriftſteller des patriſtiſchen Zeitalters feſthalten. Allerdings ward hier und da auch ſchon in jener Zeit ein Zweifel gegen ſie laut, aber auch diejenigen, die ſolchen Zweifel hegten, ſind doch keineswegs noch dazu fortgegangen, den Zuſammenhang der Erlöſungstheorie ſelbſt zu verläugnen, den ihre Vorgänger aus jener Vorausſetzung herausgeſponnen hatten.

89.

Wird der Verſuch gemacht, die Vorausſetzung von einem an den Teufel gezahlten Löſegeld buchſtäblich durchzuführen: ſo erwächſt daraus die Vorſtellung eines Rechtshandels zwiſchen Chriſtus und dem Teufel. Dem Teufel werden die ſeiner Herrſchaft anheim-

gefallenen Menschenseelen abgedungen, indem er dafür die Seele Christi als Vergütung annimmt. In dieser Weise ist, längst vor der Anselmischen Theorie, jedoch in ganz anderer Gestalt und Abzweckung, der Begriff der justitia forensis auch durch diese Auffassung in die Erlösungslehre hineingetragen worden.

90.

Beim Verfolg dieser Vorstellung stieß man jedoch bald auf Schwierigkeiten, welche, so schien es, auf keine andere Weise sich beseitigen ließen, als wenn man sich zu der Annahme entschloß, daß bei diesem Rechtshandel in irgend einer Weise dem Teufel ein Betrug gespielt worden sei. In diesem, von den angesehensten Kirchenlehrern der patristischen Zeit angenommenen Begriff einer Täuschung oder Ueberlistung des Satan durch Zahlung eines Lösegeldes, welches er in seinem Besitze festzuhalten nicht im Stande war, hat die voranselmische Theorie von dem Hergange des Erlösungsprocesses durch Tod und Auferstehung Christi ihre Spitze erreicht.

91.

Auch diejenigen indeß, die an dieser Lehrwendung einen durch ihren buchstäblichen Verstand nur allzu wohl gerechtfertigten Anstoß nahmen, hielten nichtsdestoweniger die Grundvorstellung fest, daß Christus die Seelen der Menschen von dem Teufel habe erkämpfen müssen, und daß in der Nothwendigkeit dieses Kampfes der Grund seines Leidens und seines Todes zu suchen sei. Allgemein aber wird von Allen, die sich in irgend einer Gestalt diesen Vorstellungskreis angeeignet haben, die Auferstehung des Herrn als die That des endlichen Sieges über den Teufel, und sonach als die wahre Befreiungsthat betrachtet, durch welche der Gottmensch das von ihm übernommene Erlösungswerk vollbracht hat. (w)

92.

Dieser Kampf des menschgewordenen Gottessohnes mit dem Satan und mit allen Mächten der Hölle ist auch bei Luther die soteriologische Grundanschauung, die, von Anfang an, als ein Ergebniß seiner innersten, selbsteigenen Glaubenserfahrung in seiner Seele haftend, im Fortgange der Ausbildung seines theologischen Systemes immer mehr an Boden gewann, je gewaltiger die Kämpfe waren, die er bei Durchführung des großen von ihm übernommenen Werkes so in seinem Innern, wie nach Außen zu bestehen hatte.

93.

Was dieſer Anſchauung als thatſächliche Vorausſetzung im Hintergrunde liegt, die Vorſtellung von der übergreifenden Macht des böſen Princips, mag dieſes Princip nun im eigentlichen oder im figürlichen Sinn als eine Perſönlichkeit vorgeſtellt werden, dieſe Vorſtellung hatte in Luthers Geiſt die Schwierigkeit zu überwinden, daß auch er, eben ſo wie ſeine Schweizeriſchen Genoſſen im Reformationswerk, von der Vorausſetzung einer derartigen Unbedingtheit der Allmacht des göttlichen Willens ausging, welche für keine freie Willkür der Geſchöpfe Raum zu laſſen ſcheint, und daher die Möglichkeit des Entſtehens und Beſtehens einer realen Macht des Böſen zu einem Probleme macht, für welches auf dieſem Standpunkt eine wiſſenſchaftliche Löſung unmöglich bleibt.

94.

Solche Schwierigkeit iſt indeß für die Ausführung des Syſtems nach der hier bezeichneten Richtung nicht zu einem Hinderniß geworden. Luther hat ſie umgangen, indem er ſich in die Unerkennbarkeit der göttlichen Natur und der nicht ausdrücklich in der Schrift offenbarten Rathſchlüſſe ſeines Willens flüchtete. Er hat aber auch zu ihrer gründlichen Beſeitigung auf dem Weg ſpeculativer Wiſſenſchaft einen, von ihm ſelbſt freilich nicht weiter benutzten Fingerzeig gegeben. Solcher Fingerzeig liegt nämlich in ſeiner, von der ſonſt gewöhnlichen abweichenden, die Keime einer theoſophiſchen Kosmogonie in ſich tragenden Bezeichnung des Weſens jener göttlichen Allmacht, aus deren unermüdlichem, im unabläſſigen Hervortreiben von Gegenſätzen raſtlos fortſchreitenden Wirken alle Dinge ihren Urſprung haben. (x)

95.

Nur in problematiſcher Weiſe, keineswegs als poſitiv feſtſtehendes Dogma, läßt Luther die Vorausſetzung gelten, daß der Teufel das Haupt einer mit ihm abgefallenen Engelſchaar ſei. Der Schwäche ihrer exegetiſchen Begründung ſich wohl bewußt, an welcher dieſe, von der Kirche ziemlich allgemein gutgeheißene Annahme leidet, bedarf er derſelben um ſo weniger, je entſchiedener ihm die geſammte Vorſtellung eines perſönlichen Teufels, deren unmittelbare und eigentliche Geltung von ihm zwar nirgends in Zweifel gezogen oder beſtritten wird, doch der Sache nach nur als Werkzeug der Verdeutlichung dient für die Anſchauungen, die er

von der Macht des Böſen und der Sünde in ſeinem Innern und in der Wirklichkeit des Menſchenlebens gewonnen hatte. (7)

96.

War ſolchergeſtalt die Perſönlichkeit des Teufels für Luther eine Vorſtellung, die er mit größter Geiſtesfreiheit handhabt, ihres realen geiſtigen Gehaltes ſicher, aber um die Gränze, bis zu der ſich ihre buchſtäbliche Geltung ausdehnt, unbekümmert: ſo konnte er um ſo mehr in die Vorſtellungen der ältern Kirchenlehre über den Kampf und Rechtshandel Chriſti mit dem Teufel (89) in ähnlich freier Weiſe eingehen, ohne den Kreis dieſer Vorſtellungen irgendwie dogmatiſch abzuſchließen. Er brauchte, des ſittlichen Gehaltes auch dieſer Vorſtellungen ſicher, ſelbſt die Widerſprüche nicht zu ſcheuen, in welche ihn die Häufung der von ihm noch mit manchen neuen vermehrten Bilder- und Darſtellungsformeln, wodurch ſich die Alten dieſen Handel veranſchaulicht hatten, zu verwickeln drohte.

97.

In dieſem Sinne ſehen wir ihn bereitwillig eingehen in die Vorſtellung eines von dem Satan ſich angemaßten, von Gott und Chriſtus ſelbſt bis zu einem gewiſſen Punkte anerkannten Rechte auf die ſündigen Menſchenſeelen. Wir hören ihn ſelbſt mit großem Nachdruck, in Ausdrücken, die ans Hyperboliſche ſtreifen, die Bedeutung dieſes Rechtes hervorheben, und nicht ohne gleichen Nachdruck die weiter ſich daran knüpfende Vorſtellung ausführen, daß dieſes Recht nicht ohne eine vorangegangene Ueberſchreitung ſeines Bereichs vom Teufel habe verſcherzt werden können, worauf er denn, von Chriſtus vor den Richterſtuhl Gottes gezogen, in aller Form Rechtens daſſelbe ſich müſſe haben abſprechen laſſen. (8)

98.

Wie jedoch der Begriff dieſes Rechtes durch die daran geknüpfte Vorſtellung ſeines Verluſtes durch einen dem Teufel geſpielten Betrug die Ironie gegen ſich ſelbſt mit ſich führt: ſo wird auch bei Luther nicht in der Weiſe damit Ernſt gemacht, daß daraus für den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, ſo wie er ihn auf alleinigem Grunde der Schrift (21 ff.) gefaßt hatte, irgend eine Entſtellung erwüchſe. Es wird vielmehr als von ſelbſt ſich verſtehend vorausgeſetzt, daß dieſes „höchſte Recht" des Teufels und der Sünde in Wahrheit und von Haus aus vielmehr das höchſte Unrecht ſei.

99.

Vielleicht nicht durch Zufall, ſondern im Bewußtſein der mehr ſinnbildlichen als eigentlichen Bedeutung dieſes geſammten Vorſtellungskreiſes mag es geſchehen ſein, daß des durch den Tod Chriſti gezahlten Löſegeldes bei Luther nicht in einer Weiſe Erwähnung geſchieht, wodurch der Satz, daß es dem Teufel gezahlt worden ſei, in der Weiſe voranſelmiſcher Theologie dogmatiſch feſtgeſtellt zu werden ſcheinen könnte, und der entgegengeſetzten Annahme, daß Gott der Vater ſolches erhalten habe, ausdrücklich widerſprochen würde. [aa]

100.

Dagegen hat es, jene Täuſchung betreffend, durch welche der Sieg über den Teufel gewonnen ward, Luther nicht verſchmäht, ſich auch die derbſten und keckſten Bilder anzueignen und mit ſichtlicher Vorliebe auszumalen, mit denen die ältern Kirchenlehrer den Hergang dieſer Ueberlieferung darſtellen. Dem Teufel iſt, nach ihm, ſein Recht geſchehen, indem er, durch unvorſichtiges Hineintappen in die Falle, die ihm durch Gott und Chriſtus geſtellt war, ſeines Rechtes verluſtig ging. [bb]

101.

Die hier bezeichnete Auffaſſung des Handels zwiſchen Chriſtus und dem Satan iſt aber auch bei Luther keineswegs die einzige. Auch als ein offener Kampf zwiſchen beiden Theilen wird dieſer Handel dargeſtellt, und hierzu benutzt Luther namentlich die bibliſche Erzählung von Chriſti Höllenfahrt. In einer geiſt- und lebensvollen Schilderung, deren ſinnbildlicher Charakter von ihr ſelbſt in offener und naiver Weiſe eingeſtanden wird, beſchreibt er den müheloſen Sieg, welchen Chriſtus, einmal hinabgeſtiegen in das Gefängniß, in welchem der Teufel die abgeſchiedenen Menſchenſeelen gebunden hielt, über ihn und ſeine Schaaren davontrug. [cc]

102.

Könnte nach dem allen über die von dogmatiſcher Buchſtäblichkeit durchaus entfernte, den geiſtigen, ſittlichen Gehalt unter der leichten ſymboliſchen Hülle eines mit faſt kindlicher Luſt ausgebreiteten Bilderwerkes erſcheinen laſſende Beſchaffenheit dieſer Lehren noch ein Zweifel ſein: ſo würde ſolcher Zweifel gehoben durch den unverkennbar allegoriſchen Charakter der Geſtalten, welche in der Vorſtellung jenes Kampfes der Figur des Teufels beigeſellt und auch wohl als Gegenſtand eines gegen ſie ausdrücklich durchzu-

kämpfenden Straußes eingeführt werden. Diese Gestalten sind, zunächst zwar die Sünde und der Tod, die fast in der Weise, wie beim alten Homer gewisse allegorische Figuren im Gefolge einzelner Götter, so bei Luther allerorten im Gefolge des Teufels auftreten; [dd] sodann aber — eine beim ersten Anblick befremdende, aber für den eigentlichen Sinn von Luthers Erlösungslehre und ihren Gegensatz zur Theorie des Anselmus im höchsten Grad bezeichnende Erscheinung — auch das Gesetz.

103.

So wenig, wie der Begriff einer göttlichen Gerechtigkeit in dem außerbiblischen, aus der Rechtsgelehrsamkeit in die Theologie eingeführten Wortsinne: eben so wenig kennt nämlich Luther den Begriff eines göttlichen Gesetzes in der abgezogenen Bedeutung, wie er, aus der hergebrachten Gestalt der Moralphilosophie entnommen, in der neuern Theologie und auch schon in der mittelalterlichen Eingang gewonnen hat. Die Meinung, daß Gott den Inhalt seines sittlichen Willens, die Idee des Guten unmittelbar in der abstracten Gestalt eines Gesetzes, eines Pflichtgebotes, sei es auf dem Wege reiner Vernunft, oder auf dem einer positiven Offenbarung zu einem Inhalte des menschlichen Bewußtseins gemacht habe: diese Meinung, so verbreitet sie im theologischen sowohl, als auch im philosophischen Zusammenhange jetzt ist und zu allen Zeiten gewesen ist, beruht ihrem innersten Grunde nach auf pelagianischen Voraussetzungen, und hat daher in einem so von Grund aus antipelagianischen Lehrbegriffe, wie der Lutherische, ihren Platz nicht finden können.

104.

Was bei Luther unter dem Worte „Gesetz" verstanden wird, das ist überall die bestimmte Gestalt einer geschichtlichen Bewußtseinsstufe, und zwar namentlich die der Alttestamentlichen, Mosaischen Rechts- und Religionsverfassung. Nicht zwar nach ihrer bloßen Außenseite, so wie man sie unter dem Namen des Ceremonialgesetzes zu begreifen pflegt. Es ist vielmehr in diesen Begriff nach Luthers Auffassung, der gesammte Inhalt des sittlichen Bewußtseins jener Religionsstufe aufgenommen, aber ausdrücklich in der Weise, wie er mit dem Bewußtsein ein Ganzes bildet, und durch dasselbe, allerdings nicht ohne vorgängige schöpferische Einwirkung der Gottheit, vermittelt ist.

105.

Es iſt eine bekannte Anſicht der Juden, die auch in das Neue Teſtament Eingang gewonnen hat (Gal. 3, 19, Ap. Geſch. 7, 53. Hebr. 2, 2), daß die Geſetzgebung des Moſes nicht unmittelbar Gott zum Urheber habe, ſondern durch engliſche Zwiſchenweſen dem Moſes eingegeben ſei. Dieſe Anſicht hat Luther nicht allein ſich angeeignet, ſondern er hat auch mit ächt philoſophiſchem Blick ihren tiefern Sinn herausgefunden, und in der Auslegung insbeſondere der pauliniſchen Lehre vom Gegenſatze des Geſetzes und des Evangeliums es bethätigt, wie gründlich er von dieſem Sinn durchdrungen war.

106.

Nichts kann von dem gemeinen Supernaturalismus der herrſchenden Offenbarungstheorien alter und neuer Zeit entfernter ſein, als die Art und Weiſe, wie Luther das Geſetz, ſo wenig er ſeinen göttlichen Urſprung in Abrede ſtellt, doch in ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit, die es als „Creatur", das heißt als ein Erzeugniß geſchichtlicher Entwickelung, als ein Phänomen des geſchichtlichen Bewußtſeins der Menſchenwelt hat, als eine Macht nicht der Beſeligung, ſondern der Verdammniß, als einen Feind und Gegner nicht nur der ſündigen Menſchenwelt, ſondern auch des menſchgewordenen Gottesſohnes faßt und in dieſem Sinne an unzählig oft wiederholten Stellen mit Sünde, Tod und Teufel zuſammenordnet.

107.

Für dieſe Auffaſſung war der bibliſche Anknüpfungspunkt gegegeben in der Dialektik, welche der Apoſtel Paulus im Römerbriefe an dem Begriffe des Geſetzes übt, und in den berühmten Ausſprüchen deſſelben Apoſtels über das Geſetz als Kraft der Sünde, als wirkende Macht des göttlichen Zornes. Aber nirgends im ganzen Umkreis der kirchlichen Theologie haben dieſe Ausſprüche eine ſo kühne und gewaltig durchgreifende Auslegung und Anwendung erhalten, wie bei Luther. Es ſtreift dieſelbe, ohne doch je die Gränze wirklich zu überſchreiten, die ſie dem Sinne nach davon trennt, in der Paradoxie des Wortlautes nicht ſelten nahe an den Dualismus eines Marcion oder anderer Gnoſtiker.

108.

Ganz gleich nämlich den Figuren der Sünde, des Todes und des Teufels, und mit dieſen allen in ausdrücklicher Verbindung

wird auch das Gesetz von ihm als eine persönliche, auf Tod und Leben mit Christus ringende Macht vorgestellt, und das Leiden Christi und sein Tod als ein Werk der Tücke und der Bosheit dieser Macht bezeichnet, eben so, wie auf der andern Seite seine Auferstehung als entscheidender Sieg über das Gesetz, welches von da an eben so entseelt und entkräftet zu Boden gestreckt liegt, wie seine Gesellen, der Teufel, der Tod und die Sünde.

109.

Wenn nichtsdestoweniger Luther gegen den Antinomismus des Agricola die Geltung und Nothwendigkeit des Gesetzes zu vertreten übernahm: so liegt darin gegen das Obige nur ein scheinbarer, nicht ein wirklicher Widerspruch. Denn der Sinn dieser Vertretung war, wie aus Luthers diesem Gegenstand gewidmeten Schriften hervorgeht, ganz nur dieser, daß das Gesetz eben nur als Gestaltung des menschlichen Gesammtbewußtseins einen „Zuchtmeister auf Christus", das heißt mit andern Worten, eine nothwendig bedingende, antithetische Voraussetzung des Gnadenbewußtseins ausmacht, welches den Menschen durch Christus zu Theil werden soll. (oo)

110.

Nach dem allen wird die Ansicht als gerechtfertigt erscheinen, daß in dieser Lehre von dem Kampfe Christi mit dem Gesetz zugleich der Aufschluß über den wahren Sinn der Lehre von seinem Kampfe mit Sünde und Tod, mit Teufel und Hölle zu suchen ist. Wie jener Kampf, so wird in Luthers ächtem Sinn auch der Kampf mit dem Teufel und seinen Gesellen nicht als ein solcher zu betrachten sein, der außerhalb der Menschenwelt in einem fernen Jenseits auf äußerliche Weise vor sich geht, sondern als ein im Innern des allgemeinen Menschengeistes einmal geschichtlich durchgekämpfter, und dann immer aufs Neue wieder im Seelenleben der Einzelnen sich in sittlich subjectiver Weise unabläßig wiederholender.

111.

Teufel, Tod und Sünde werden hiernach, eben so, wie das Gesetz, zwar nicht als allegorische Personificationen im gemeinen oberflächlichen Wortsinn, aber doch als ideale Wesenheiten zu verstehen sein, die ihren eigentlichen Sitz nur im Bewußtsein, in der Natur und dem Willen der Geschöpfe haben. Der Kampf aber, den Christus mit ihnen zu kämpfen hat, ist nicht

ein bloßer Scheinkampf, sein Leiden nicht eine bloße Schaustellung der strafenden Gerechtigkeit, sondern es ist der gewaltige Ernst der Kampfesarbeit mit Feinden, deren Macht nur auf diesem Wege und auf keinem andern bezwungen werden konnte. (m)

112.

Die Leiden, welche Christus in diesem Kampf erduldete, können stellvertretende genannt werden, nicht in Bezug auf die vermeintlich durch sie der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugthuung, sondern in Bezug auf die in ihnen liegende sühnende Kraft (83), das heißt auf die Kraft physischer Tilgung der unendlichen Leiden, denen unter der Herrschaft des Teufels und des Todes, der Sünde und des Gesetzes das menschliche Geschlecht hätte unterliegen müssen.

113.

Eben dieser Begriff der Stellvertretung leidet in ganz entsprechender Weise auf den thätigen Gehorsam der Gesetzeserfüllung Anwendung, der in dem Werke Christi inbegriffen war. Denn die Unterordnung seines Lebens und Thuns unter die geschichtliche Gestalt des sittlichen Bewußtseins, die in diesem Zusammenhange mit dem Namen des Gesetzes bezeichnet wird, kann so gewiß nicht als eine in dem eigenen persönlichen Wesen des Gottmenschen liegende Nothwendigkeit betrachtet werden, so gewiß der Inhalt dieses Bewußtseins nicht mit dem ewigen Inhalte des Willens und mit der sittlichen Natur der Gottheit zusammenfällt (103).

114.

Einzig in diesem Zusammenhange ist also der Aufschluß zu suchen über die Bedeutung der Lehre von der stellvertretenden Wirkung des thätigen Gehorsams Christi, welche in der kirchlichen Theorie des Protestantismus durch Mißverstand ihres wahren Grundes so vielen Anstoß hat erregen müssen. Nicht um dem Gesetz als der angeblich unveränderlichen Regel des göttlichen Willens und seiner Gerechtigkeit zu huldigen und dadurch dieser Gerechtigkeit genugzuthun, ist Christus dem Gesetz unterthan worden, sondern um durch seinen Gehorsam die Fesseln des Gesetzes zu sprengen, und das Gesetz zusammt seiner das Gewissen der Menschen beschwerenden und ihre Verwerfung herbeiführenden Wirkungen zu vernichten.

115.

Solche Vernichtung des Geſetzes, das heißt die Erhebung des Glaubensbewußtſeins über den in den Beſtimmungen der Geſetzesreligion befangenen Standpunkt, ward nämlich durch den Widerſpruch herbeigeführt, in welchen ſich das Princip des Geſetzes mit ſich ſelbſt verwickelt, wenn es, deſſen ſelbſt, was es that, unbewußt, denjenigen verurtheilt und getödtet hat, der doch in allen Beſtimmungen ſeines Inhalts ihm, wie kein Anderer, genuggethan hatte.[gg]

116.

In eben dieſem Zuſammenhange erhält nun auch der Sinn ſeine ſchließliche Erklärung, in welchem Luther, mit ſeinem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in ſcheinbarem Widerſpruch, von einem Recht jener feindſeligen Mächte, deren Daſein an ſich ſelbſt ſchon, vom Standpunkt jener Gerechtigkeit betrachtet, als das unbedingteſte Unrecht erſcheinen muß, nichtsdeſtoweniger hat ſprechen können (97). Es iſt nämlich dieſer Ausdruck hier eben aus dem Standpunkte des Geſetzesbewußtſeins gebraucht, in welchem zugleich mit dem Rechte auch die Macht des Teufels, des Todes und der Sünde über die Menſchen einzig wurzelt.

117.

Das Recht des Teufels, des Todes und der Sünde iſt nämlich eben kein anderes, als das Recht des Geſetzes. Das Recht des Geſetzes aber kann von dem Begriffe, von dem eigenen geiſtigen und geſchichtlichen Weſen des Geſetzes ſachlich nicht unterſchieden werden. Hieraus folgt, daß das Recht, oder, was gleichviel, die Macht jener feindſeligen Weſenheiten, ſo viel den Menſchen betrifft, nach Luthers ächteſter Lehre ihren Sitz weſentlich in dem menſchlichen Geſammtbewußtſein hat, als deſſen Phänomen oder Geſtaltung wir nach dem ſtrengen Wortſinn dieſer Lehre das Geſetz bezeichnen durften (104). [hh]

118.

An dieſe geſammte hier dargeſtellte Lehre von dem Kampfe des Erlöſers mit Teufel, Tod, Sünde und Geſetz knüpft ſich, als nothwendiger Abſchluß derſelben, eine Auffaſſung des großen Ereigniſſes der Auferſtehung Chriſti, welche eben ſo weſentlich abweicht von der unter dem Einfluſſe der Anſelmiſchen Theorie in der Kirchenlehre herrſchend gewordenen, wie ſie dagegen mit den

Aussagen der Schrift und mit der Auffassung der ältern Kirche auf das Vollständigste zusammenstimmt.

119.

Die Auferstehung des Herrn ist bekanntlich die eigentliche Ur- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung. Wesentlich auf sie war in dem persönlichen Bewußtsein der Apostel und in dem Bewußtsein derer, die ihre Lehre annahmen, die Zuversicht des durch Christus errungenen Heiles gestellt. Der Satz, daß es kein Heil giebt, als in Christus, hat für sie ganz dieselbe Bedeutung, wie, daß nur in der Auferstehung Christi uns der Grund und die Bürgschaft des ewigen Heiles gegeben ist.

120.

Damit aber soll nicht, wie man die Apostel nicht selten zu verstehen pflegt, nur für die Wiedererscheinung des Auferstandenen vor den Augen seiner Jünger die Bedeutung eines Erkenntnißgrundes, oder die Kraft formaler Bestätigung oder Besiegelung der anderweit und davon unabhängig feststehenden Heilswahrheit in Anspruch genommen werden. Kann freilich wohl jener Erscheinung an sich selbst und nach ihrem geschichtlichen Thatbestand nur dieſe Bedeutung zugeschrieben werden: so gilt doch ganz ein Anderes von der Thatsache der Auferstehung des Herrn an sich selbst, so wie sie dieser Erscheinung vorausgesetzt wird. Es gilt im Sinne der Apostel ganz ein Anderes von der Wiederbelebung Christi durch Ueberkleidung seiner Seele mit einem unsterblichen Leibe, von der Entrückung dieser Seele aus dem Hades, der die Seelen der Verstorbenen aufnimmt, zur Herrlichkeit des ewigen Vaters.

121.

Dieses von den Aposteln des Herrn nicht mit den Augen des Leibes erschaute, sondern in Kraft der ihnen gewordenen Erscheinungen durch den Glauben erfaßte und aus der Fülle dieses Glaubens bezeugte Ereigniß (131 ff.) wird von ihnen als die entscheidende That der Todesüberwindung angesehen, welche das Heil der Gläubigen wirkt, indem sie ihnen dieselbe Kraft der Ueberwindung der feindseligen Mächte des Todes, der Sünde und des Teufels eben durch den Glauben mittheilt, in welchem das Unsichtbare real und persönlich wird. [ii]

122.

Mit dieser Auffassung der Bedeutung und des Zwecks der

Auferſtehungsthatſache, welche, wie in der Bibel, ſo auch in der ältern Kirchenlehre eine durchaus vorwaltende Geltung behauptet und nur erſt durch die Anſelmiſche Theorie unvermerkt in den Hintergrund gedrängt worden iſt, ſteht Luther in voller Uebereinſtimmung. Auch für Luther iſt die Auferſtehung Chriſti vom Tode der Endzweck, auf den es von vornherein bei ſeiner Menſchwerdung abgeſehen war. Leiden und Tod kommen dabei eben nur als der Weg in Betracht, auf welchem er zur Auferſtehung gelangen ſollte (65).

123.

Solcher Rückgang zum ächten Sinn der Bibellehre begründet ſich bei Luther weſentlich auf ſeine im Obigen dargelegte Auffaſſung des Leidens und des Todes Chriſti. Je weniger, nach Aufgebung des Satisfactionsbegriffs, dem Leiden an und für ſich ein ſelbſtſtändiger Werth oder eine durch keine anderweite Vorausſetzung bedingte Kraft der Erlöſung zugeſchrieben werden konnte: um ſo weniger konnte jene Lehre der Ergänzung entbehren, welche ihr in dem als oberſte Heilsthatſache gefaßten Begriffe der Auferſtehung zu Theil wird; und je mehr, in jenem Zuſammenhange, das Leiden und der Tod als ein einſtweiliger Sieg erſcheinen mußte, welchen die feindlichen Mächte des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes über Chriſtus davon getragen hatten: um ſo bündiger abſchließend tritt jetzt die Auferſtehung als der endliche Sieg Chriſti über jene Mächte auf.

124.

In dieſem Sinne hören wir Luther wiederholt die Auferſtehung Chriſti für den Hauptartikel des Chriſtenglaubens erklären, für den zwar ſchwerſten, aber auch vornehmſten und höchſten, der den Glauben eigentlich erſt zum Glauben macht. Die Predigt vom Leiden und Tod des Herrn, ſo erklärt er wiederholt, die Charfreitagspredigt hätte als ſolche den nicht nur an ſich ſelbſt entſetzlichſten, ſondern auch für die Menſchen niederſchlagendſten und troſtloſeſten Inhalt, wenn nicht dieſer Inhalt durch den Inhalt der Oſterpredigt aufgehoben und in Luſt und freudigen Jubel verwandelt würde. (kk)

125.

Dieſer Auffaſſung ſteht nicht entgegen, was Luther von der Aufſaugung der menſchlichen Sündenſubſtanz in der gottmenſch-

lichen Natur Chriſti gelehrt hat (71 ff.). Denn wenn die ſo aufgeſogene Sünde, nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung, die Macht hatte, Chriſtus zu tödten, ſo würde ſie ohne den in Chriſti Auferſtehung über ſie erfochtenen Sieg noch viel mehr die Macht gehabt haben, ſich aufs Neue, und mit geſteigerter Gewalt, der Menſchheit zu bemächtigen.

126.

Wenn daher der Glaube an das Leiden und den Tod Chriſti zwar nothwendig inbegriffen iſt in dem das Heil der Einzelnen oder ihre Gerechtigkeit bewirkenden Glauben, um der bedingenden Stellung willen, welche Leiden und Tod zu dem eigentlichen Objecte dieſes Glaubens haben: ſo tritt dagegen das wahre, volle Weſen dieſes Glaubens unmittelbar nur inſofern an den Tag, als er die Auferſtehung des Herrn zu dieſem ſeinem Objecte hat.

127.

In dieſer Weiſe ſchließt ſich der Inhalt des gegenwärtigen Abſchnitts zuſammen mit dem Ausgangspunkte, welchen wir im Obigen von dem anerkannten Principe des reformatoriſchen Thuns, von dem Princip der Gerechtigkeit durch den Glauben nahmen (15 ff.). Daß der Glaube es iſt, welcher die Gerechtigkeit wirkt, damit hat Luther, im Gegenſatze der Genugthuungslehre, für die auch die Gerechtigkeit des Glaubens zuletzt nur auf eine andere Form der Werkheiligkeit hinauskommt, eben dieſes ſagen wollen, daß der Menſch, um vor Gott gerecht zu werden, durch den Glauben jenes Sieges theilhaftig werden muß, welchen Chriſtus, der Auferſtandene, über die Mächte der Finſterniß oder des Böſen errungen hat. (11)

D. Die Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in der Perſon des Erlöſers.

128.

Nur auf Grund des Obigen iſt eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung über den Standpunkt möglich, welchen Luther in derjenigen Lehre einnahm, die man unter dem Namen der Chriſtologie im engern Sinne zu verſtehen pflegt, das heißt in der Auffaſſung der Art und Weiſe, wie die ewige Natur des göttlichen Sohnes ſich in Chriſti Perſon mit der menſchlichen Natur vereinigt hat.

129.

Dieſer Standpunkt iſt nämlich weſentlich bedingt durch die

Voraussetzung, daß nicht der Tod, sondern die Auferstehung Christi die eigentliche Erlösungsthat ist. Von dieser Voraussetzung aber haben wir gesehen, wie eng sie mit dem ersten Grundgedanken von Luthers Lehre zusammenhängt, und wie nothwendig sie von demselben ausfließt.

130.

Weil die Auferstehung Christi in Luthers Glaubensbewußtsein die Grundthatsache unseres Heiles ist: so ist der Begriff dieser Auferstehung der Punkt, von dem aus sich ihm alle näheren Bestimmungen über die Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus ergeben haben. Nicht in der schulgerechten Weise einer Kette von Verstandesschlüssen, sondern in der unbewußten Weise, wie die lebendigen Glieder eines organischen Gebildes allmälig aus ihrem Keime sich hervorentwickeln.

131.

Beim Begriffe der Auferstehung Christi kommt es, wenn derselbe als das Realprincip einer christologischen Theorie benutzt werden soll, zunächst auf die Auffassung des Thatsächlichen an. In dieser Auffassung hat Luther überall nur treu und unbefangen sich an die Aussagen der Schrift gehalten, und keinerlei fremdartige Voraussetzungen hinzugebracht, wie durch solche zum Theil schon damals die Vorstellung dieses außerordentlichen Ereignisses entstellt und verunstaltet war.

132.

Die Schrift, nach ihrem Buchstaben verstanden und unbefangen ausgelegt, weiß nichts davon, daß Christus nach seinem Kreuzestode noch eine Zeit lang in seinem irdischen Leibe stetig, als ein in diesem Leibe Lebender, auf der Erde gewandelt sei, und durch eine künstliche Verborgenheit den Augen Fremder sich entziehend, mit seinen Jüngern in gleicher Weise, wie sonst Lebende mit Lebenden verkehrt habe. Sie berichtet nur von einer Reihe von Gesichten, in denen theils einzelne unter diesen Jüngern, theils der versammelte Kreis derselben die Gestalt des abgeschiedenen Meisters erblickt und seine Stimme vernommen habe, und selbst wo sie dieser Gestalt greifliche Eigenschaften beizulegen oder Verrichtungen, wie sie sonst nur Lebenden im irdischen Dasein zukommen, von ihr zu erzählen scheint, thut sie Solches doch stets in einer Weise, wobei die visionäre Natur dieser Erscheinungen unzweideutig genug vorausgesetzt bleibt.

133.

Bezieht ſich nun auch das bibliſche Wort Auferſtehung oder Erweckung, ſofern es in der Schrift von Chriſtus gebraucht wird, allerdings auf das Eingehen des am Kreuze Verſtorbenen in einen ſolchen Zuſtand, durch welchen, nach der dabei zu Grunde gelegten Vorſtellung, jene Erſcheinungen ermöglicht wurden: ſo kann damit doch nicht der äußere Wiedereintritt des getödteten und begrabenen Körpers in die leiblichen Bedingungen des irdiſchen Lebens gemeint ſein. Auch iſt erweislich nicht dies der Sinn, in welchem die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des Neuen Teſtamentes ſich allerorten dieſes Wortes zu bedienen pflegen.

134.

Auferſtehung Chriſti heißt und iſt der geſammten apoſtoliſchen Kirche durchgängig nichts Anderes, als, die Entrückung der Seele des gekreuzigten Gottesſohnes aus dem Hades, welcher, nach der auch im Neuen Teſtament unbeſtritten gebliebenen Vorausſetzung, die Seelen aller Verſtorbenen aufnimmt, in den Himmel, an die Rechte und in die Herrlichkeit des himmliſchen Vaters. Nur in dieſem Sinne fanden die Jünger Chriſti das große Ereigniß bereits im Alten Teſtament verkündigt, und nur in ihm konnte es für ſie der Grundinhalt eines Glaubens werden, von dem ſie ſelbſt das beſtimmte Bewußtſein hegten, daß er ſeiner Natur nach nur unſichtbare und ewige, nicht ſichtbare und greifliche Thatſachen zu ſeinem Gegenſtande hat.

135.

Dieſer großen Thatſache gegenüber kann ihnen die Entleerung des Grabes, von welcher die Erzählungen unſerer Evangelienſchriften berichten, höchſtens nur als ein begleitender, den Inhalt ihres Glaubens beſtätigender Umſtand gegolten haben, nimmermehr aber als dieſer Inhalt ſelbſt, oder als der weſentliche Grund deſſelben. Durchgehends finden wir dagegen die Verklärung und Verherrlichung Chriſti unmittelbar an ſeine Auferſtehung geknüpft, und auch da, wo ſeine Auffahrt zum Himmel als ein ſichtbar vor den Augen der Jünger vorgegangenes Ereigniß berichtet wird, iſt doch dabei nicht dies die Vorausſetzung, als ob Chriſtus erſt in jenem Augenblicke in den Himmel und an die Rechte des Vaters aufgenommen worden ſei. (mm)

136.

Die Auferstehung in diesem geistigen Sinne, als eine theologische, nicht als eine äußerlich historische Thatsache, als Gegenstand des Glaubens, nicht des sinnlichen Schauens oder der Erinnerung aus eigenem oder fremdem sinnlichen Schauen, ist im Neuen Testament durchgehends Haupt- und Grundthatsache der apostolischen Verkündigung, eigentlicher, ja in gewisser Weise alleiniger Inhalt des Evangeliums im ursprünglichen Wortsinn (119). Die Auferstehung in jenem äußerlichen Sinne dagegen, wie die Neuern sie zu verstehen pflegen (132), tritt nicht etwa nur zurück als untergeordnetes Moment dieser Verkündigung, sondern sie ist gar nicht für sie vorhanden.

137.

Dies alles leidet, in Folge seines in diesem Punkte eben so vorurtheils- als rückhaltslosen Anschlusses an den Schriftinhalt, durchgängige und vollständige Anwendung auch auf Luthers Vorstellung von der Thatsache der Auferstehung Christi. Auch nach Luthers ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen ist Christus nicht in gleicher Weise, wie Lazarus oder wie andere von ihm Erweckte, in seinem irdischen, grob materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen, sondern sein dem Tod und den Mächten der Unterwelt unfaßbarer Geist hat im Aufsteigen zu seiner himmlischen Heimath die Natur der Menschheit als einen verklärten, allgegenwärtigen Leib mit hinübergenommen.

138.

Es ist also nicht als lediglich polemischer Eigensinn, oder als eine zur Unterstützung seiner Abendmahlstheorie ersonnene Hypothese anzusehen, wenn Luther im Streit mit den Schweizern, welche übrigens die verklärte Leiblichkeit des auferstandenen Christus auch ihrerseits nicht in Abrede stellten, darauf drang, daß Christi Leib, auch als er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, einen Raum nur definitive, nicht localiter oder circumscriptive, „wie Stroh im Sacke", eingenommen habe, und wenn er diese Unterscheidung ausdrücklich durch Hinweisung auf Erscheinungen von Engeln und von „Poltergeistern" zu verdeutlichen suchte. [nn]

139.

Noch weniger ist es als eine Verirrung jenes Kampfeseifers anzusehen, wenn er mit eiserner Beharrlichkeit von eben diesem

gottmenſchlichen Leibe zu behaupten fortfuhr, daß er an und für ſich ſelbſt vom Augenblicke der Auferſtehung an alle Räume des Univerſums repletive erfülle, und alſo, gleich der Gottheit ſelbſt, als überall gegenwärtig zu denken ſei. (oo)

140.

Dieſe zwei Behauptungen, in Luther völlig unabhängig von ſeiner Abendmahlslehre entſtanden, die aber aus gleichem Stamme mit ihnen erwachſen und weſentlich durch die zweite unter ihnen bedingt iſt, ſind vielmehr das Siegel jener allein ſchriftgemäßen Anſicht der Auferſtehungsthatſache, nach welcher dieſelbe als ein göttliches, nicht als ein menſchliches oder im gemeinen Wortſinn hiſtoriſches Ereigniß aufgefaßt, und dem Glauben, der wirklich Glaube, nicht blos hiſtoriſches Fürwahrhalten iſt (39), einverleibt wird.

141.

Die Auferſtehung Chriſti iſt nach Luthers in der Schrift wohlbegründeter Auffaſſung nicht ein Wunder, wie andere Wunder, durch die göttliche Allmacht zu beſondern, vorübergehenden Zwecken der Heilsökonomie inmitten der beſtehenden Naturordnung als Ausnahmefall von deren Geſetzen gewirkt. Sie iſt vielmehr eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur, die ſich in Chriſti Perſon mit der menſchlichen vereinigt hat. (pp)

142.

Ausdrücklich um der Auferſtehung willen, die ohne ſie nicht würde in dem Sinne, wie ſie es iſt, ein Gegenſtand des Glaubens ſein können, wird von Luther der Glaube an die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen im ſtrengen, unverkürzten Wortſinn gefordert. Ausdrücklich um ihretwillen werden von ihm die Vorausſetzungen über das innere Weſen der Gottheit gutgeheißen, an welche die auf dem Wege einer Speculation, der Luther zwar perſönlich nicht fremd war, aber in der er doch an ſich ſelbſt kein nothwendiges Werkzeug des Glaubens erkannt wiſſen wollte, entwickelte Kirchenlehre der früheren Jahrhunderte den Begriff der Menſchwerdung des Göttlichen geknüpft hatte.

143.

Vorausſetzung, unentbehrliche, durch keine andere Beſtimmung zu erſetzende Vorausſetzung des Begriffs der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus iſt auch nach Luther der von ihm als

schriftmäßig erkannte Begriff der göttlichen Dreieinigkeit. Und zwar ist er dies ausdrücklich in jener nähern Gestalt und Bestimmung, welche unter den drei Gliedern des Trinitätsbegriffs, — für die sich auch Luther, doch nicht ohne ein Bewußtsein über die Uneigentlichkeit dieses Ausdrucks, des Wortes Personen bedient, — dem zweiten von vornherein eine Stellung anweist, die sein Eingehen in die menschliche Natur zwar nicht im Sinne der natürlichen Vernunft als begreiflich, aber doch als verständlich für die lebendige Anschauung des Glaubens erscheinen läßt.

144.

Solche Bestimmung findet Luther, auch nachdem er auf die genaueren speculativen Unterscheidungen früherer Kirchenlehrer, ohne jedoch allen Werth ihnen abzusprechen, verzichtet hat, in den Begriffen des Wortes, in welchem oder durch welches alle Dinge erschaffen sind, und des Ebenbildes, in welchem sich die Charakterzüge des ewigen Vaters ausprägen. Daß dieses Ebenbild und dieses Wort, oder daß, was gleich viel sagt, der göttliche Sohn nicht nur von Ewigkeit her, sondern auch in alle Ewigkeit hin von dem Vater gezeugt wird: auch dies gilt Luthern für eine Vorstellung, unentbehrlich, um in der Unterschiedenheit der Personen zugleich doch die Einheit des Wesens festzuhalten, und mit der ungetrübten Gottheit des Sohnes die Möglichkeit seiner Menschwerdung vereinbar zu finden. [qq]

145.

Die Menschwerdung des Sohnes, in der Gestalt, wie sie in Christus erfolgt ist, gilt auch ihm als bedingt durch die erbliche Sünde des menschlichen Geschlechts, oder durch die Zerstörung des Ebenbildes der Gottheit, welches den Ureltern des menschlichen Geschlechtes anerschaffen war. Daß dieses Ebenbild, das in Adam verlorene und durch Christus mittelst des Glaubens an seine Auferstehung wiederherzustellende, ein anderes ist, als jenes ewige, innergöttliche Ebenbild, welches der Sohn selbst ist (144): dies wird von Luther, wie von andern Lehrern der Kirche als von selbst sich verstehend vorausgesetzt, ohne daß es zu dem Versuche käme, über das Verhältniß dieses doppelten Begriffs von göttlicher Ebenbildlichkeit eine genauere Rechenschaft zu geben. [rr]

146.

Was nun aber die Art und Weise der Menschwerdung in der

Perſon des Sohnes der Maria betrifft: ſo wird zu ihrer Bezeichnung von Luther der ſchon von frühern Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck Communicatio idiomatum gutgeheißen. Es bedient ſich jedoch deſſelben Luther nicht in der ſtreng ſchulmäßigen Weiſe, die unter ſeinen Nachfolgern zu ſo vielen Schwierigkeiten und Mißverſtändniſſen geführt hat, und es ſind daher, was ſeinen perſönlichen Standpunkt betrifft, aus dem Gebrauch dieſes Ausdrucks mit nichten alle die Conſequenzen zu ziehen, welche ſpäter die Schule für ihre Lehre daraus gezogen hat.

147.

So läßt ſich z. B. mit Sicherheit behaupten, daß die Unterſcheidung zwiſchen den Begriffen der Eigenſchaften und der Subſtanz, auf welche die Schule jene ihre Lehre begründet hat, Luthers Sinne nicht nur fremd, ſondern auch im Innerſten und von Grund aus widerſtrebend iſt. Die Verbindung der Eigenſchaften, die er meint, iſt vielmehr eine der chemiſchen Vereinigung differenter Körper analoge, in welcher die Subſtanzen der Körper ſelbſt nicht vermiſcht, wohl aber weſentlich in einander gegenſeitig aufgenommen oder von einander eingeſogen werden. Doch kann ſie der chemiſchen Intusſusception in ſo fern nicht vollſtändig verglichen werden, als dieſes gegenſeitige Einſaugen doch kein vollſtändiges, auch nicht ein in einem einzelnen Momente ſich vollziehendes und dann fertiges, vielmehr, ähnlich jener Vereinigung körperlicher Subſtanzen, die in jedem organiſchen Lebensproceſſe vor ſich geht, ein immer von Neuem ſich vollziehendes iſt.

148.

Den beſtimmteſten Erklärungen Luthers wenigſtens aus ſeiner frühern Zeit würde es widerſprechen, wenn man aus dem Begriffe der Communicatio idiomatum den Beſitz der Allmacht, der Allwiſſenheit oder anderer im engern Sinne des Wortes metaphyſiſcher Eigenſchaften Gottes für den Menſchen Jeſus von Nazareth in der Weiſe folgern wollte, wie es ſpäter ein Theil ſeiner Schule that. Nicht minder aber würde es ihnen widerſprechen, wenn man, mit einigen Neueren, die Behauptung wagen wollte, daß während des irdiſchen Wandels Jeſu der göttliche Sohn oder Logos auch für ſich ſelbſt, nach ſeiner göttlichen Natur, auf den Beſitz jener Eigenſchaften verzichtet habe.

149.

Die göttlichen Eigenschaften, deren Vollbesitz dem Menschen Christus bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung zugeschrieben werden können, sind also, im Gegensatze der metaphysischen, im wahren Sinn von Luthers Behauptung wesentlich nur ethische, und zugleich, wenn man uns diesen Ausdruck verstatten will, ästhetische. Nur in einzelnen Momenten dieses Lebens wird ein Durchbruch jener metaphysischen Eigenschaften, zufolge ihres lebendigen organischen Zusammenhangs mit den ästhetischen und den ethischen, und zufolge des unabläßig in lebendigem Flusse fortdauernden Einströmens der göttlichen Natur des ewigen Logos in die menschliche des Menschen Jesus von Nazareth, können angenommen werden. [88]

150.

Unbeschadet dieser Beschränkung der göttlichen Eigenschaften, welche nicht sowohl die menschliche Natur in abstracto, als vielmehr nur die Natur des menschlichen Individuums als solchen mit sich bringt, will Luther nichtsdestoweniger auch den historischen Christus unmittelbar Gott genannt und als Gott betrachtet wissen. Er hält es sich verstattet, auch solche Eigenschaften und Thätigkeiten von ihm auszusagen, von denen er selbst eingesteht, daß er nicht in seiner menschlichen Individualität unmittelbar als ihr Träger gedacht werden kann. Alles dies unverkennbar in Kraft jener Identität des Lebens oder des organischen Processes, in welche ihm der historische Christus durch seine Zeugung und Geburt mit dem ewigen Sohne gesetzt ist.

151.

Solcher Eintritt der göttlichen Natur in die menschliche, wie er in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth stattgefunden hat, würde jedoch, so müssen wir im Zusammenhange von Luthers Lehre schließen, für die Menschheit ohne alle Frucht geblieben sein, hätte er nicht auch umgekehrt eine Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche zur Folge gehabt, nicht, wie jener Eintritt, von zeitlich vorübergehender Dauer, sondern eine ewige und unwiderrufliche.

152.

Diese Einverleibung der menschlichen Natur in die göttliche ist nun eben in der Auferstehung Christi vollzogen worden. Ja wir

drücken den wahren Sinn Luthers vielleicht noch vollständiger aus, wenn wir sagen: die Auferstehung Christi ist eben dies und nichts anderes, als diese umgekehrte Menschwerdung. Sie ist die Einkehr der menschlichen Natur nach der Fülle ihrer realen und positiven Eigenschaften, welche durch die Einwohnung der göttlichen Natur in den historischen Christus von der Sünde gereinigt und in die ursprünglich ihr bestimmt gewesene Herrlichkeit wiederhergestellt worden war, in die Natur der Gottheit, der sie fortan als ein unablösliches Glied oder organisches Moment inwohnt. (u)

153.

Die so der Gottheit einverleibte, so in Gestalt der Allgemeinheit, als allgemeiner Begriff oder Gattungswesen mit der göttlichen Natur vereinigte Menschennatur ist es, was wir bei Luther allenthalben mit dem Namen des verherrlichten Leibes, des verklärten Fleisches und Blutes Christi bezeichnet finden. Zu dieser Ausdrucksweise hat ihm — neben den Aussprüchen des Herrn über das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes im Evangelium des Johannes, — insbesondere das Sacrament des Altars den Anlaß gegeben. Aber keineswegs ist nur zum Behufe der Deutung dieses Sacramentes jener Zusammenhang von ihm erfunden worden.

154.

Unwillkürlich ist jedoch diese Ausdruckweise bezeichnend geworden für einen an sich negativen Zug der Lutherischen Christologie, den er selbst nicht ausdrücklich, nicht mit Bewußtsein ausgesprochen hat, aber den wir uns zum Bewußtsein bringen müssen, um in das eigentliche Wesen seines christologischen Standpunkts eine vollständige Einsicht zu gewinnen. Nämlich dafür, daß in dem auferstandenen und verklärten Christus in keiner Weise ein von dem göttlichen Selbstbewußtsein sei es der Sache, oder dem Begriffe nach unterschiedenes, menschliches Selbstbewußtsein oder Seelenleben angenommen werden kann.

155.

Keineswegs dieselbe Voraussetzung gilt nach Luthers Auffassung von dem historischen Christus im Laufe seines irdischen Lebens. In diesem haben wir, wie aus der obigen Darlegung (148) unwidersprechlich hervorgeht, trotz aller kirchlichen Terminologie von der Einheit der Person in beiden Naturen, welche mit dieser Voraus-

ſetzung nicht wohl verträglich ſcheint, ein von dem Selbſtbewußtſein des göttlichen Logos ſowohl real, als auch ideal unterſchiedenes Selbſtbewußtſein und Seelenleben allerdings vorauszuſetzen.

156.

Hieraus folgt, als unabweisliche, von Luther nirgends verleugnete, obwohl auch von ihm ſo wenig, wie vor ihm oder wie nach ihm von andern Lehrern der rechtgläubigen Kirche klar ausgeſprochene Conſequenz, der Satz, daß wir dieſes in menſchlicher Weiſe und menſchlicher Umgrenzung ſeiner ſelbſt bewußte Seelenleben, dieſe Ichheit im Tode Chriſti als erloſchen, oder in ſeiner Auferſtehung nothwendiger Weiſe als zurückgegangen in das einige Selbſtbewußtſein der Gottheit und von derſelben für immer aufgezehrt zu denken haben.

157.

Die Vorſtellung der verklärten oder vergotteten Leiblichkeit, als Vehikel für den Gedanken eines durch die Auferſtehung Chriſti in das Weſen der Gottheit aufgenommenen Naturprincips der Menſchheit (153), ſagt alſo nichts anderes, als daß, nicht die Menſchheit ſelbſt nach der zeiträumlichen Wirklichkeit ihres geſchichtlichen Daſeins und Lebens, und eben ſo wenig ein einzelner Menſch nach der individuellen Wirklichkeit ſeines Seelendaſeins, ſeiner ſelbſtbewußten Ichheit, wohl aber, daß der an ſich ſeiende Grund, die lebendige Potenz oder Subſtanz der Menſchheit in die Gottheit eingetreten iſt, ſo daß fortan die Erzeugung und Geburt der Individuen nicht mehr blos aus dem nackten, durch die Sünde Gott entfremdeten Gattungsweſen, ſondern auch aus dieſer vergotteten Subſtanz der Menſchheit heraus erfolgen kann.

158.

Auch hier jedoch, ebenſo wie dort bei dem Eintritt der göttlichen Natur in die menſchliche des hiſtoriſchen Chriſtus (146), darf dieſe Vereinigung nicht als ein vollſtändiges, ein für allemal geſchehenes Aufgehen der menſchlichen Natur in die göttliche, oder umgekehrt, verſtanden werden. Es iſt die Aufgabe der Menſchheit, immer vollſtändiger in den Leib Chriſti hineinzuwachſen, und dieſe Aufgabe vollzieht ſich nicht durch menſchliche Willkür, ſondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, mit der jetzt die menſchliche vereinigt iſt. Aber ſie vollzieht ſich allmälig, im Laufe der Zeit und der Geſchichte, indeß dabei die menſchliche Gattungsna-

tur auch als eine von der Natur der Gottheit unterſchiedene Potenz der Weſenheit fortbeſteht. (uu)

159.

Eben ſo wenig, als dort beim hiſtoriſchen Chriſtus von einer Zerſprengung der menſchlichen Natur durch die metaphyſiſchen Eigenſchaften der göttlichen (147), eben ſo wenig kann hier von einer Verunreinigung der göttlichen Natur durch die in ſie eingetretenen Eigenſchaften der menſchlichen die Rede ſein. Denn in der Potenz des Gattungsweſens findet keine der Umſchränkungen als Actus ſtatt, welche das Daſein der menſchlichen Einzelweſen bedingen, und die Sünde, an der allerdings nicht blos dieſe Einzelweſen, ſondern auch die Potenz der Gattung erkrankt iſt, iſt von derſelben, in ſo fern ſie durch Chriſti Auferſtehung mit der Gottheit geeinigt worden, ſchon zuvor durch ſeinen Tod von ihr hinweggenommen.

160.

Eben dieſe Potenz der Menſchennatur iſt nun aber in der Gottheit nicht eine ruhende, müſſige, ſondern eine unabläſſig thätige, wirkende. Sie iſt thätig, ſie wirkt unter der Theilnahme und Leitung Gottes des heiligen Geiſtes, in entſprechender Weiſe, wie ſchon für ſich die bloße Naturpotenz der Menſchheit, durch Ausgebärung von Individuen, in denen das mit dem Menſchlichen vereinigte Princip des Göttlichen lebendig iſt, durch fortſchreitende Ausſtattung dieſer Individuen mit der Fülle des Göttlichen, und durch ihre Vereinigung in eine Gemeinſchaft höherer Art, als jene, die ſchon in der gemeinen Menſchennatur enthalten iſt.

161.

In dieſem Werke der Neugebärung des menſchlichen Geſchlechts und der Begründung und Umgeſtaltung eines göttlichen Reiches innerhalb dieſes Geſchlechts vertritt alſo der verklärte Leib Chriſti die Stelle der Naturpotenz, welche wir auch in Luthers ächtem, wenn auch nicht ausdrücklich mit dieſem Worte ausgeſprochenen Sinne, ſo hier, wie bei jedem ſchöpferiſchen Proceß als wirkſam zu denken haben. Der Geiſt aber, der heilige, iſt die ethiſche Macht, welcher die Herrſchaft nicht blos über die creatürliche, ſondern auch über die göttliche oder vergottete Natur gehört.

162.

Das Reich, die Gemeinde der Heiligen, welche durch dieſen Proceß begründet und erhalten wird, iſt in der heiligen Schrift,

besonders in den Schriften des Apostels Paulus, ihrerseits mit dem Namen des Leibes Christi bezeichnet. Auch diesen Wortgebrauch hat sich Luther angeeignet; doch tritt er nur in seinen frühern Schriften stärker hervor, während er nach vollendeter Ausprägung eines Lehrtypus sich dem von uns bezeichneten Gebrauche unterordnet. (vv)

163.

In diesem Zusammenhange nun, in dieser Anschauung von dem verklärten Christusleibe wurzelt die Ansicht Luthers von der Bedeutung der Sacramente, und sie kann ihren Gründen und Motiven nach nur aus ihr begriffen werden. Denn obwohl nicht alle die Sätze, die er im Laufe des Streites, der sich über diese Lehre entspann, aufgestellt und mit eiserner Hartnäckigkeit behauptet hat, auch uns als nothwendige Folgerungen aus dem Grundprincip gelten können, so ist doch Luther seinerseits nur durch das Princip auf sie geführt worden, und er hat sie als unabtrennlich damit verknüpft erachtet.

164.

In Luthers frühern Schriften zwar finden wir das Wesen des Sacramentes allein in das Wort der Verheißung gesetzt, welches durch den historischen Christus an äußere Handlungen als Zeichen geknüpft ist, Zeichen der Gemeinschaft seines Leibes, welche eben dort vielfach selbst als der Leib des Herrn bezeichnet wird. Nur die Verheißung als solche wirkt durch den Glauben das Heil, welches durch das Sacrament gewährt werden soll, während das Zeichen ohne Gefahr der Verkürzung dieses Heiles auch wegbleiben kann, dafern nur der Glaube, der die Verheißung ergreift, vorhanden ist.

165.

Solchergestalt ist Luthern in dieser frühern Zeit die Taufe das Sacrament nicht der Sündenvergebung als eines actus forensis, wie sie von der damals herrschenden Kirche gefaßt worden war, sondern der Wiedergeburt des ganzen Menschen durch den Glauben; daher sie auch den wirklichen lebendigen Glauben sogar in den Kindern, denen sie ertheilt wird, nothwendiger Weise voraussetzt. Das Abendmahl aber ist ihm das Sacrament, welches durch den sinnbildlichen Genuß des Brotes und des Weines, doch gleichfalls wesentlich nur im Glauben an das begleitende Wort, den ausdrücklichen Genuß jener Gemeinschaft, welche der Leib des Herrn selbst ist, gewährt. (ww)

166.

Damit indeß nicht befriedigt, weil ſo der Bedeutung des Naturprincips, welches im Begriffe des verklärten Chriſtusleibes liegt (160), noch nicht vollſtändig ihr Recht zuerkannt ſchien, lehrte Luther bekanntlich ſpäter eine gegenſtändliche, durch das an die Zeichen geknüpfte Wort der göttlichen Allmacht bewirkte Mittheilung der Subſtanz dieſes Leibes durch das Mittel der Zeichen auch ohne den Glauben. Immer jedoch blieb es ihm dabei, daß die heilbringende Wirkſamkeit des Mitgetheilten in jedem Empfangenden durch ſeinen perſönlichen Glauben bedingt wird.

167.

In die Vorſtellung des hinter dem Brote des Abendmahls verborgenen Fleiſches, ſo wie des hinter dem Kelche verborgenen Blutes Chriſti hat Luther nicht ohne eine Gewaltſamkeit, die er vor ſeinem theologiſchen Bewußtſein durch Berufung auf die Macht des einfachen, ein buchſtäbliches Verſtändniß in Anſpruch nehmenden Bibelwortes zu rechtfertigen ſuchte, den Begriff einer von dem Bewußtſein und dem ſittlichen Seelenzuſtande der einzelnen Menſchen unabhängigen, ein für allemal ihnen zu gegenſtändlichem Genuſſe dargebotenen Subſtantialität der mit dem Weſen der Gottheit vereinigten Menſchennatur hineingelegt. (xx)

168.

Ganz die entſprechende Bedeutung hat für ihn die Vorſtellung des Göttlichen, welches ſich, von der durch Chriſtus ſelbſt empfangenen Taufe her, in welcher Luther das Urbild der ſacramentlichen Taufhandlung erkennt, hinter das Waſſer der Taufe verborgen hat. Auch hier iſt es das Naturelement des in das Weſen der Gottheit aufgenommenen Gattungsbegriffs der Menſchheit, was in gegenſtändlicher Weiſe an die Einzelnen herangebracht werden muß, damit es ſich dieſelben durch das Organ des Glaubens aneignen und zur realen Grundlage des ſubjectiven Heiles und Heilbewußtſeins machen können.(yy)

169.

Mit dieſer Annahme von dem Bedingtſein des heilbringenden Glaubens durch die ſacramentliche Gegenſtändlichkeit des verklärten Chriſtusleibes ſteht freilich in unlösbarem oder nur durch neue Gewaltſamkeiten lösbarem Widerſpruch die unerſchütterlich in Luther feſtſtehende Annahme, daß den Heiligen des Alten Teſta-

ments ſchon der einfache Glaube an die Verheißungen das Heil erworben habe; was er folgerechter Weiſe auch auf Chriſten erſtreckt, denen ohne ihre Schuld der äußerliche Empfang der Sacramente verſagt iſt. (xx)

170.

Und doch beruht dieſe Annahme zuletzt auf derſelben Grundlage, wie die Sacramentslehre und ihre chriſtologiſchen Vorausſetzungen, nämlich auf der feſten Ueberzeugung, daß Chriſtus ſelbſt es iſt, der im Glauben an die Verheißungen, ſei es an die Verheißungen auf ihn oder an ſeine eigenen, von uns ergriffen, durch dieſen Glauben Daſein und Geſtalt in uns gewinnt, und unſer Weſen und Selbſt dem ſeinigen einverleibt.

171.

Der Begriff dieſer Einverleibung bleibt Luthern nicht eine bildliche Ausdrucksweiſe, ſondern er hat ihm die vollſtändigſte und eigentlichſte Realität, für die ſich in ſeiner geſammten Denkweiſe nur irgend ein Platz findet. Der im Glauben wiedergeborene Menſch lebt nicht mehr als er ſelbſt, nicht mehr als daſſelbe natürliche Subject, das er vor ſeiner Wiedergeburt war, ſondern Chriſtus lebt in ihm als das alleinige Subject, deſſen Glied jeder Gläubige eben durch ſeinen Glauben iſt.

172.

Chriſtus, inſofern er in dieſer Weiſe den Gläubigen, den Gläubigen ſowohl vor als nach ſeiner Menſchwerdung, thatſächlich inwohnt, wird von Luther als der in realer Weiſe auferſtandene oder erhöhte bezeichnet, im ausdrücklichen Unterſchiede der hiſtoriſchen Auferſtehung, die er zum Behufe dieſer Unterſcheidung personalis exaltatio nennt, und es werden dieſem Chriſtus auf das Beſtimmteſte und Ausdrücklichſte alle die weſentlichen Prädicate beigelegt, welche dem hiſtoriſchen Chriſtus zukommen.

173.

Auf eben dieſen „realen" Chriſtus, — wir würden ihn nach dem in die neuere Wiſſenſchaft eingeführten Sprachgebrauch vielmehr den „idealen" nennen, — auf den Chriſtus, den jeder Gläubige im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne den ſeinigen nennen darf, fordert der klar vorliegende Zuſammenhang vieler Stellen in Luthers Schriften, jene Uebernahme der eigenen, perſönlichen Schuld eines Jeden auf Sein Haupt zu beziehen, wodurch

Chriſtus die Erlöſung der Gläubigen bewirkt hat (80). Iſt es meine Sünde, mein Tod, mein Teufel, welche Chriſtus nicht im einmaligen Kampfe bezwungen hat, ſondern immer aufs Neue in mir zu bekämpfen und zu überwinden findet (80): nun ſo iſt ganz in demſelben Sinne, wie jene Sünde, jener Tod und jener Teufel auch dieſer Chriſtus der meinige. Das heißt, er iſt in mir eben ſo real und lebendig, wie es vor dem von ihm errungenen Siege jene ſeine Feinde waren. (aaa)

174.

So alſo iſt es zu deuten, wenn gar nicht ſelten von einem fortgehenden Leiden, von einem fortgehenden oder ſtets wiederholten Tode oder einer eben ſolchen Auferſtehung Chriſti die Rede iſt, oder wenn der Tod Chriſti geradezu dem Tode, den in jedem Einzelnen die Sünde ſtirbt, ſeine Auferſtehung der Wiedergeburt und Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen gleichgeſetzt wird. Auch dieſe durchaus ſchriftmäßigen und zum Theil unmittelbar der Schrift entnommenen Ausdrucksformen ſind nicht als bildliche, ſondern ganz in derſelben Weiſe, wie die bereits erwähnten, als ſtreng und eigentlich gemeinte zu verſtehen.

175.

Sogar die Redewendung kommt hin und wieder vor, daß Chriſtus vom Anfange der Welt an geſtorben und auferſtanden iſt. Ganz unverkennbar kann ſie nur von jenem idealen Chriſtus geſagt ſein, der in jedem Gläubigen ſtirbt und auferſteht, und ſie ſetzt in dieſem idealen Chriſtus ſchon vor der Geburt des hiſtoriſchen ein Inwohnen ſolcher Eigenſchaften der menſchlichen Natur voraus, wie es nach dem ſonſtigen Zuſammenhange von Luthers Lehre allerdings nur in dem durch die Erzeugung und Geburt des hiſtoriſchen Chriſtus Menſch gewordenen Gottesſohne ſtattfinden zu können ſcheint. (bbb)

176.

Aus dem allen erhellt, wie ſehr diejenigen Luthern mißverſtanden haben, welche von dem Standpunkte ſeiner Lehre aus die Lehre bekämpfen zu müſſen meinten, daß Chriſtus unſere weſentliche Gerechtigkeit iſt, und daß wir nur durch ſein lebendiges Einwohnen in uns den rechtfertigenden heilbringenden Glauben erlangen können. Kaum dürfte unter den Sätzen Oſiander's, an denen die Nachfolger Luthers Anſtoß nahmen, auch nur einer

ſein, für den nicht gleichgeltende Aeußerungen in Menge bei Luther ſelbſt aufzufinden wären.

177.

Allerdings auch nach Luther iſt noch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Rechtfertigung des Menſchen durch den Glauben, und ſeiner Heiligung. Nur die erſtere wird unmittelbar durch ſeine Wiedergeburt, das heißt, wie wir es nach dem eben Geſagten werden faſſen dürfen, durch die Geburt des idealen Chriſtus in ihm gewirkt, während die Heiligung und mittelſt ihrer die vollendete myſtiſche Einigung mit Gott nur allmälig durch die fortſchreitende ſchöpferiſche Thätigkeit dieſes Chriſtus gewonnen wird, und im Laufe dieſes irdiſchen Lebens nie vollſtändig gewonnen werden kann. In dieſer geſammten Zeitperiode, da die Rechtfertigung erfolgt, die Heiligung aber noch nicht vollendet iſt, iſt auch die natürliche Selbſtheit noch nicht ganz erſtorben und der Menſch noch nicht vollſtändig in den idealen Chriſtus aufgegangen.

178.

Wer jedoch hieraus ſchließen wollte, daß die im Heilsbewußtſein des rechtfertigenden Glaubens dem Menſchen zugeſprochene Gerechtigkeit nicht wirklich die weſentliche Gerechtigkeit des verklärten Gottmenſchen ſein könne: der würde ganz eben ſo auch leugnen müſſen: daß der Chriſtus, welcher ſich der menſchlichen Natur durch die That der Menſchwerdung einverleibt hat, in Wahrheit der Göttliche, der ewige Gottesſohn ſein könne. Denn die Menſchheit als Ganzes wird eben ſo wenig durch die Einwohnung dieſes Gottesſohnes mit einem Male und ohne fortdauernden Kampf mit den, wenn auch durch die Auferſtehung des Gottesmenſchen niedergeworfenen, Mächten der Finſterniß geheiligt, wie der einzelne Menſch durch ſeine Wiedergeburt.

179.

Die gläubige Menſchheit, die unſichtbare Kirche, welcher Chriſtus in dieſem Sinne einwohnt, über die er als König herrſcht und die er als ewiger Hoherprieſter bei ſeinem Vater vertritt, während er ſich innerhalb ihrer ſelbſt fort und fort als der Prophet einer Zukunft ungetrübter Herrlichkeit erweiſt, wird von Luther ausdrücklich eingeſchloſſen in die Bezeichnung des Himmels, des göttlichen oder Himmelreiches. Sie iſt ihm, eben durch die Herrſchaft dieſes Chriſtus, ein ungetheiltes Ganze

mit dem Jenſeits, ſowohl mit demjenigen, in welches der einzelne Menſch unmittelbar nach ſeinem Tode eintritt, als auch mit jenem, welches für die geſammte Menſchheit durch die Zukunft ihres Herrn — nicht zu einem „tauſendjährigen Reiche", ſondern zu einem letzten Gericht und zur Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde eintreten wird. (eee)

180.

Beſiegelt nämlich wird das Ganze dieſer Lehre durch Luthers, mit der in der abendländiſchen Kirche überhaupt vorwaltenden Anſicht im Weſentlichen übereinſtimmenden Deutung der apokalyptiſchen Weiſſagungen. Denn wenn er in den Kämpfen der Geiſterwelt, welche dort beſchrieben werden, nur den großen innern Kampf mit den Mächten der Finſterniß verſtanden wiſſen will, welchen die chriſtliche Kirche bis ans Ende der Tage durchzukämpfen hat: ſo beweiſt er damit, daß ihm als der Menſchenſohn, deſſen nahe Wiederkunft zur Begründung eines annoch in die irdiſche Weltordnung ſich einreihenden Reiches von den Apoſteln des Herrn erhofft und verkündigt, im Buche der Apokalypſe mit dichteriſchem Prophetenwort ausgemalt iſt, eben jener ideale Chriſtus gilt, deſſen Königsherrſchaft im weltgeſchichtlichen Leben des menſchlichen Geſchlechts bereits durch anderthalb Jahrtauſende gedauert hat. (ddd)

II. Der Gegenſatz der Lutheriſchen Chriſtologie zur Reformirten.

181.

Die im Obigen dargelegte chriſtologiſche Lehre iſt von Luther ſo wenig, wie bekanntlich auch ſeine übrigen theologiſchen Lehren, in einen ſtreng ſyſtematiſchen Zuſammenhang verarbeitet worden. Auch lag in ihr ſelbſt, weil ſie ſich ganz nur auf den Glauben, nicht auf das Wiſſen geſtellt hatte, gar nicht, wenigſtens nicht unmittelbar, die Forderung ſolchen Zuſammenhangs.

182.

Es iſt vielmehr in ihr ſelbſt auf das Beſtimmteſte das Bewußtſein eines Gegenſatzes ausgeſprochen, in welchem ſie ſich durch ihre Auffaſſung des Glaubensprincips zum Erkenntnißprincip der menſchlichen Vernunft geſtellt hat. Iſt auch dieſer Gegenſatz nicht an ſich ſelbſt ein unüberwindlicher: ſo war er es doch für Luther,

und nicht für Luther nur persönlich, sondern für sein ganzes Zeitalter und die zunächst darauf folgenden Jahrhunderte.

183.

Aus der relativen Unüberwindlichkeit dieses Gegensatzes erklärt sich die Schwierigkeit gegenseitiger Verständigung zwischen Luther und Solchen, welche unabhängig von ihm denselben Weg des Glaubens und der Glaubenserkenntniß betreten hatten, ohne zu einer wissenschaftlichen Ausführung des Inhaltes dieser Erkenntniß mehr als er selbst befähigt zu sein.

184.

In diesem Falle befand sich vor allen andern Zeitgenossen der treffliche, von Luther so ungerecht verkannte und so hart zurückgestoßene Caspar Schwenkfeld von Ossingk. Wenn einer ähnlichen Ungerechtigkeit und Härte Luthers nächste Genossen und Nachfolger sich auch gegen Andreas Osiander schuldig machten: so muß es dahingestellt bleiben, in wie weit Luther persönlich solches Mißverständniß getheilt haben würde. (eee)

185.

Eben daraus erklärt sich ferner der Umstand, daß, wenn es dennoch, und wenn es schon von den nächsten Nachfolgern Luthers zum Theil noch unter seinen Augen unternommen wurde, den Inhalt seiner Lehre von dem Standpunkte aus, welchen der damalige Zustand philosophischer und theologischer Speculation allein zuließ, in ein wissenschaftliches System zu verarbeiten, dies nicht ohne wesentliche und tief eingreifende, wenn auch den Urhebern dieser Arbeit unbemerkt bleibende Entstellung ihres Sinnes geschehen konnte.

186.

Solche Entstellung giebt sich vor Allem kund in der unvermerkt erfolgten, von Luther selbst in ihren Anfängen ungerügt gebliebenen Wiedereinführung der Anselmischen Genugthuungslehre. Durch die seltsamste, aber in ihren Gründen und Anlässen keineswegs unerklärbare Verkehrung der Begriffe ist es geschehen, daß dieser Grundpfeiler des Gebäudes der päpstlichen Kirche (58 f.) als ein Grundpfeiler des Lutherthums hat betrachtet werden können.

187.

Wie mancherlei persönliche Zufälligkeiten auch bei dieser Wiedereinführung mögen obgewaltet haben: der eigentliche Grund, welcher

der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung eine ſo allgemeine, bis auf die neueſte Zeit unbeſtritten gebliebene Geltung in dem öffentlich anerkannten Lehrgebäude der Lutheriſchen Particularkirche verſchafft hat, iſt einzig in dem Bedürfniſſe des damaligen Standpunkts dogmatiſcher Syſtematik oder Wiſſenſchaftlichkeit zu ſuchen, den Inhalt des Glaubens in eine widerſpruchloſe Verkettung von Begriffen des endlichen Verſtandes zu faſſen, von Begriffen jener „Vernunft", welche Luther, in Folge der Einſicht in ihr Mißverhältniß zum Glaubensinhalte, zum Stillſchweigen in der Kirche verurtheilt hatte.

188.

Wie ſchon ehemals, in der mittelalterlichen Entwickelung des kirchlichen Lehrſyſtems, ganz eben ſo hat damals aufs Neue dieſe Vernunft der überſchwenglichen Idee göttlicher Gerechtigkeit, wie die heilige Schrift ſie lehrt und wie Luther ihr allein gehuldigt hat (21 f.), den gemeinen Verſtandsbegriff jener Gerechtigkeit untergeſchoben, wie er den Verhältniſſen des Staats und der bürgerlichen Geſellſchaft in der Menſchenwelt, aber nicht den Verhältniſſen des Reichs Gottes entſpricht.

189.

Zugleich mit dieſem Begriffe wurde, durch die unklar gebliebenen Vorausſetzungen der Lehre Luthers (29) allerdings begünſtigt, obwohl im entſchiedenen Widerſpruch eben ſo zu dem innerſten Geiſt, wie zu dem ausgeſprochenen Buchſtaben dieſer Lehre, dem natürlichen, unwiedergeborenen Menſchengeiſte, um ihn als zurechnungsfähig in dem Sinne, wie dieſer Begriff es fordert, erſcheinen zu laſſen, ein Theil jener Freiheit zurückgegeben, welche Luther, der ihn vor Gott überall nur als Materie einer neuen und höhern Schöpfung betrachtet wiſſen will, ihm ganz und ungetheilt abgeſprochen hatte. Auch dies in durchgängiger Analogie zu der Art und Weiſe, wie in der Kirche des Mittelalters, trotz dem Auguſtinus, der in ihr ein nicht geringeres Anſehen genoß, als Luther in der Lutheriſchen, der Semipelagianismus Platz ergriffen hatte.

190.

Bei dieſen Aenderungen konnte auch der Begriff des Glaubens und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, trotz aller emſigen Bemühung, Luthers reine Lehre darüber beizubehalten und trotz aller Entſchiedenheit des Bewußtſeins, wie daran der weſentliche Cha-

rakter des evangelisch-protestantischen Christenthums hängt, keineswegs unberührt bleiben. Es konnte nicht verhindert werden, daß der Begriff des Glaubens aufs Neue den vorwiegenden Charakter des äußerlichen, historischen Fürwahrhaltens erhielt, daß der innere, organisch-nothwendige Zusammenhang desselben mit den Eigenschaften der Gottheit, aus denen sich seine Forderung ableitet (35 f.), aufgelockert ward, und daß die im Glauben erfolgende Rechtfertigung nur als die willkürlich ertheilte Zurechnung, nicht als die sachliche Mittheilung eines fremden Verdienstes erschien.

191.

Die Lehre von den Werken des Mensch gewordenen Gottessohnes betreffend, so mußte durch dieses alles das in der Schriftlehre begründete, von der ältern Kirche und von Luther in seiner Wahrheit erkannte Verhältniß zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung (118 f.) aufs Neue verkehrt werden. Der Zweck seiner Menschwerdung ward wiederum in seinen Tod gesetzt, und die Auferstehung hauptsächlich nur aus dem Gesichtspunkte eines äußerlichen Mirakels, eines übernatürlichen Zeugnisses für die Göttlichkeit seiner Person und die Wahrheit seiner Lehre gefaßt.

192.

Wenn nun demungeachtet die Vorstellung von der gegenseitigen Durchdringung der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Christi in allen den näheren Bestimmungen beibehalten wurde, wie sie bei Luther aus der Bedeutung, welche für ihn der Glaube an Christi Auferstehung hat, von selbst sich ergeben (128 f.): so erhellt, daß diese Vorstellung in dem als rechtgläubig geltenden Systeme des Lutherthums ihres wahren Glaubensgrundes entbehrt, und in die Reihe jener leeren und frostigen Speculationen zu stehen kommt, welche von dem lebendigen Kirchenglauben fern zu halten die Reformation sich von vorn herein mit so vielem Eifer hatte angelegen sein lassen. (m)

193.

Das Mißverhältniß, in welchem sich nach dem allen das öffentlich in der Lutherischen Particularkirche anerkannte dogmatische System zu dem Sinn und Inhalt von Luthers ächter Lehre befindet, ist jedoch dem Glaubensbewußtsein innerhalb des Kreises dieser Kirche keineswegs ganz fremd geblieben. Es ist zu allen Zeiten ihres Bestehens immer aufs Neue wieder von den verschie-

denſten Seiten her bemerkt und gerügt worden und hat jenen vielgeſtaltigen, keineswegs unkirchlichen oder widerchriſtlichen Gegenſatz gegen die vermeintliche Rechtgläubigkeit jenes Syſtems hervorgerufen, deſſen ſtetes Vorhandenſein und unabläſſig lebendige Regſamkeit für die geſchichtliche Stellung der Lutheriſchen Kirchenparthei im Unterſchied von allen übrigen ſo bezeichnend iſt.

194.

Das Princip dieſes Gegenſatzes, inſofern er, in dem allgemeinen Glaubensprincip der Reformation überhaupt und in der perſönlichen Denkweiſe Luthers insbeſondere wurzelnd, in dieſem durchaus poſitiven Sinne eben nur gegen die Verkehrungen, welche die wiſſenſchaftliche Form des Lehrbegriffs mit ſich brachte, nicht gegen den Gehalt der Lehre ſelbſt gerichtet war, können wir mit dem Namen der Myſtik bezeichnen. Obgleich nicht erſt im Kreiſe der Lutheriſchen Kirche entſtanden, hat doch anerkannter Weiſe die Myſtik ſeit der Reformation, die ihr einen neuen Aufſchwung gab, hauptſächlich in dieſem Kreiſe ihren Sitz genommen.

195.

Innerhalb der Myſtik ſelbſt dürfen wir zwei Richtungen unterſcheiden, beide gleich ſehr in dem Princip von Luthers Lehre begründet und dem Geiſte ſeines Thuns verwandt, obgleich nicht in gleichem Maaße auch bei ihrer Entfaltung im Beſondern mit dieſem ſeinem Thun Schritt haltend, auch nicht gleich weit von den Lehren der Schule ab, oder über ſie hinausgehend: die pietiſtiſche und die theoſophiſche.

196.

Der Pietismus, — unter deſſen Begriff wir im weitern Sinne auch ſchon manche geſchichtlich ältere Erſcheinung inbegreifen können, vor jener, welche zuerſt ausdrücklich ſo genannt wurde, — führte, durchaus auf praktiſche Frömmigkeit und Gemüthsreligion gerichtet, einen ausdrücklichen Kampf nicht ſowohl gegen die beſondern, von dem ächten Glaubensgrund abgelöſten Beſtimmungen des kirchlichen Syſtems, in denen er vielmehr ſelbſt zum Theil befangen blieb, als vielmehr gegen deſſen Geſammtwirkung, gegen das Vorwalten der Verſtandesſpeculation und des hiſtoriſchen Glaubens, ſo wie daſſelbe durch die Herrſchaft der Schule vor der wahren Innerlichkeit des Glaubens und vor den aus dieſer Innerlichkeit hervorgehenden Aufgaben des Handelns begünſtigt ward.

197.

Die Theosophie dagegen oder theosophische Mystik, vollständig eingehend in den ganzen Umfang auch des theoretischen Glaubensbewußtseins, so wie sich dasselbe in Luthers Geiste entfaltet und in seinen Schriften ausgesprochen hat, machte es sich zur Aufgabe, die darin zurückgebliebenen Lücken auf dem Wege nicht der Verstandesspeculation, sondern derselben Glaubensanschauung auszufüllen, welche Luther unter Abweisung aller damit streitenden Ansprüche der menschlichen Vernunft einzig hatte gelten lassen. Dieser Weg mußte in vielen und wesentlichen Punkten einen ausdrücklichen Gegensatz auch zu den besondern Bestimmungen der Kirchenlehre zu Tage bringen.

198.

Nur in der Mystik, und zwar zunächst nur in ihrer theosophischen Richtung ist daher ein wirklicher Fortschritt innerhalb der durch Luther selbst vorgezeichneten Bahn theoretischer Glaubensentwickelung anzuerkennen. Doch war dieser Fortschritt weder ungetrübt durch mancherlei dem ursprünglichen Geiste der Lehre Luthers fremdartige Beimischungen, noch frei von dem Nachtheil einer sehr entschiedenen Abwendung von der äußern Praxis des kirchlichen Lebens, welches sich innerhalb des Kreises der Lutherischen Particularkirche ein für allemal an die Gestalt des öffentlich anerkannten Lehrsystems gebunden hatte. (sss)

199.

Dies selbst nun aber, daß jene Kirche sich solchergestalt an eine bestimmte Gestalt kirchlicher Wissenschaft gebunden hatte, ist nicht als ein zufälliger Umstand anzusehen. Es bethätigt sich darin die allgemeine Wahrheit, daß die Wissenschaft für die christliche Kirche ein Bedürfniß ist, daß die Kirche nicht ohne Wissenschaft bestehen kann. Wo die Bedingungen zu einer vollkommnen, den Glaubensinhalt auf eine seinem wahren Inhalt entsprechende Weise darstellenden Wissenschaft noch nicht gegeben sind: da wird sie sich eher mit einer unvollständigen und mangelhaften begnügen, als daß sie auf alle Wissenschaft verzichten sollte.

200.

Hiermit ist freilich nicht gesagt, daß die Geltung jenes eigenthümlichen dogmatischen Systems, wie es aus der Verarbeitung des von Luther ausgesprochenen Glaubensinhalts durch Verstandesspeculation hervorgegangen ist, für die Kirche, die christliche, die

evangeliſche Kirche überhaupt ein Bedürfniß war, wenn jener Inhalt in ſeiner Reinheit und in der Fülle ſeines Reichthums für ſie bewahrt werden ſollte. Sie war ein Bedürfniß eben nur für die Lutheriſche Kirche, wenn dieſe ſich als eine beſondere Kirchengeſellſchaft oder Particularkirche von der unmittelbaren Gemeinſchaft mit der übrigen evangeliſchen Kirche ausſondern, und in abgeſchloſſener Selbſtſtändigkeit für ſich beſtehen wollte.[hhh]

201.

Der Wille der Bekenner Lutheriſcher Glaubensanſchauung, als beſondere Kirche zu beſtehen und ſich von der weitern Gemeinſchaft der evangeliſchen Kirche auszuſondern, kann, nach der Lehre des Chriſtenthums über das Weſen der Kirche als ſolche, und nach dem Begriff, den auch Luther über dieſes Weſen hegte, auf rechtmäßige Weiſe nur begründet ſein in der Ueberzeugung, daß die Erforderniſſe zum geſammten unverkürzten Beſtehen der Kirche überhaupt, der allgemeinen chriſtlichen Kirche, vollſtändig nur da erfüllt ſind, wo der Inhalt dieſer Glaubensanſchauung in ſeinem ganzen Umfange zu öffentlicher Anerkennung und Geltung kommt.

202.

Solche Ueberzeugung war in Luther perſönlich ohne Zweifel vorhanden, und die Trennung der kirchlichen Gemeinſchaft zwiſchen ihm und ſeinen Schweizeriſchen Genoſſen iſt ſeine That, nicht die That der Gegner. Es hat aber der Entſchluß dieſer Trennung, obgleich er zunächſt durch die Abweichung nur in einem einzelnen Punkte veranlaßt war, doch ausgeſprochener Weiſe ſeinen Grund in der Einſicht, daß die Abweichung in einem einzigen Punkte des weſentlichen Inhalts der Glaubensanſchauung nothwendig eine Ausdehnung über das Ganze dieſer Anſchauung zur Folge haben, oder vielmehr, daß er durch eine ſchon vorhandene Differenz dieſer Art, wenn auch unbewußt, verſchuldet ſein muß.[iii]

203.

Die wirklich beſtehende Meinungsverſchiedenheit zwiſchen Luther und den Schweizern hat ihren Sitz in der Lehre von der Perſon Chriſti, und ſie erſtreckt ſich, theils in leiſeren, theils in ſtärker ausgeprägten Momenten der Unterſcheidung, über die Geſammtheit der Lehren, welche nach unſerer obigen Darſtellung mit der Lehre von der Perſon Chriſti und von der Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in ihr im Zuſammen-

hang ſtehen, oder in irgend einer Weiſe ihr als Vorausſetzung dienen.

204.

Daß aber der Streit in dem Punkte der Sacramentslehre zum Ausbruch kam, und der Bruch nur durch ſie herbeigeführt ward: davon iſt der eigentliche Grund weſentlich in dem Umſtande zu ſuchen, daß eben das Sacrament, und zwar vorzugsweiſe das Sacrament des Altars, der Mittelpunkt der praktiſchen Gemeinſchaft des kirchlichen Lebens iſt, der Punkt, an welchem die Summe der theologiſchen, und näher, der chriſtologiſchen Lehren ſich in eine einfache Glaubensanſchauung zuſammenfaßt, die ſich unmittelbar in einer kirchlichen Handlung bethätigen ſoll.

205.

Bei Luther war die Geſtalt, in welche ſich für ihn dieſe Glaubensanſchauung hineingefügt hatte, wie oben bemerkt (167), nicht frei von Gewaltſamkeit. Sie iſt in dieſer beſtimmten Geſtalt nicht ein organiſch nothwendiges Ergebniß ſeiner geſammten Chriſtologie, ſondern ein mit den Spuren ſubjectiver Zufälligkeit behaftetes Erzeugniß der Anſtrengung, die er, ihm ſelbſt unbewußt, anwandte, um eine ſeinem Gefühl, obwohl nicht ſeinem Verſtand bemerkbar gewordene Lücke ſeiner Glaubensanſchauung nicht ſowohl auszufüllen, als vielmehr nur zu verdecken.

206.

Es iſt nämlich in der Heftigkeit, womit ſich bei Luther der Gedanke einer von der ſittlichen Wirkung unterſchiedenen Naturwirkung des Göttlichen (161) auf den Sacramentsbegriff warf, der durch ſeine praktiſche Stellung und Thätigkeit gehemmte Trieb einer theoſophiſchen Productivität nicht zu verkennen. Bei freierer Regung dieſes Triebes würde aus ihm eine Theorie von der Natur in Gott und von dem Hineinwachſen dieſer innergöttlichen Natur mittelſt des Erlöſungswerkes in die creatürliche Welt etwa in der Weiſe hervorgegangen ſein, wie wir ſie bei Luther vermiſſen, aber bald nach ihm bei jenen theoſophiſchen Myſtikern antreffen, die ſich vorzugsweiſe an ſeine Glaubensanſchauung anzuſchließen liebten (197). (kkk)

207.

Aber nicht allein die Willkür, mit der Luther, wie es ihnen ſo erſchien, die dem menſchlichen Genuſſe ſich darbietende Gegenwart des nach ihm allgegenwärtigen Leibes Chriſti an das Brot

und den Wein des Abendmahls hatte festknüpfen wollen, war für seine Gegner der Gegenstand der Bestreitung. Sie bekämpften zugleich damit die Voraussetzung dieser Allgegenwart selbst, und in ihr die Gesammtheit der Modalitäten, unter denen Luther, in Anknüpfung an seinen Begriff von der Bedeutung der Auferstehungsthatsache, die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in dem verklärten, mittelbar aber auch in dem historischen Christus gedacht hatte. (lll)

208.

Zu diesem Kampfe lag das eigentliche, obgleich nicht klar ausgesprochene, nicht von ihnen selbst zu vollkommen deutlichem Bewußtsein erhobene Motiv in dem Gefühl, daß man auf dem Wege Luthers, so lange nicht noch andere, seiner Glaubensanschauung fremd gebliebene Elemente speculativer und geschichtlicher Natur hinzugenommen sind, nicht fortschreiten kann, ohne, was freilich nicht in Luthers Absicht lag, aber mit unabweislicher Nothwendigkeit aus seinen Voraussetzungen sich ergiebt, auf die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit des historischen Christus zu verzichten.

209.

Solche Verzichtleistung lag allerdings, aller Protestationen gegen Doketismus, Apollinarismus, Eutychianismus ungeachtet, in dem Sinne eines großen Theiles der bisherigen Kirchenlehre, und sogar in dem Buchstaben der öffentlich geltenden. Denn obgleich der Ausdruck Unpersönlichkeit (ἀνυποστασία), von der menschlichen Natur Christi, hauptsächlich zur Abwehr der Nestorianischen Spaltung des historischen Christus in eine doppelte Persönlichkeit gebraucht, an sich selbst auch eine andere Deutung zuläßt, und stets von Vielen, die Urheber und Bekenner des reformirten Lehrbegriffs mit eingerechnet, in anderem Sinne gedeutet worden ist: so scheint er doch unmittelbar nichts anderes, als eben dies zu sagen, daß Christus, der historische, nicht als Geschöpf, nicht in gleichem Sinne, wie andere vernünftige und geistige Creaturen, eine selbstständige unsterbliche Persönlichkeit, der Gottheit gegenüber, obwohl in innigster Einigung mit ihrer Natur und auf keine Weise ohne sie behauptet. (mmm)

210.

Nicht Alle zwar, welche sich zum Begriff der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in diesem Sinne bekannten, mögen sich die Unmöglichkeit zu deutlichem Bewußtsein gebracht haben,

unter dieſer Vorausſetzung eine Fortdauer des menſchlichen Seelenlebens, welches ſie doch dem hiſtoriſchen Chriſtus bis zum Augenblick ſeines irdiſchen Todes zugeſtehen, auch nach dieſem Tode und ſeit ſeiner Auferſtehung anzunehmen. War ja doch auch die Vorſtellung der verklärten Leiblichkeit ſeines Auferſtehungskörpers noch in mehrfache Unklarheit verwickelt für Viele, vielleicht für die Meiſten derer, welche mit Luther oder vor ihm dieſem Körper eine gleiche Unendlichkeit und Allgegenwart mit der eignen Natur Gottes zuzuſchreiben ſich nicht entbrechen konnten.

211.

Mit dieſer Unklarheit in Bezug auf Leib ſowohl als Seele des auferſtandenen Chriſtus iſt auch Luthers Lehre behaftet, und manche Aeußerung ſeiner Schriften, insbeſondere aber ſein Streit mit Schwenkfeld läßt vermuthen, daß er die volle Klarheit über dieſe Punkte nicht einmal ertragen haben würde. Aber es iſt außer Zweifel, daß das Dogma von der Allgegenwart des verherrlichten Leibes nur ausgeſprochen werden kann von einem Standpunkte, der als die Seele dieſes Leibes keine andere, als das eigene Ich der Gottheit kennt, ſo nämlich, wie daſſelbe, als ewiger Sohn oder Logos, in zeit- und anfangsloſer Selbſtgebärung ſich ſelbſt auswirkt.

212.

Es kann nicht behauptet werden, daß in den innern Zuſammenhang und in die unvermeidlichen Conſequenzen von Luthers Anſchauung ſeine Schweizeriſchen Gegner eine deutlichere Einſicht beſeſſen hätten, als er ſelbſt. Wohl aber läßt ſich als erweislich dies anſehen, daß die unſterbliche Fortdauer der Seele Chriſti in menſchlicher Weiſe als einer ſelbſtbewußten, von Gottes Selbſtbewußtſein unterſchiedenen Perſönlichkeit ihnen, ſo wenig ſie dieſelbe beſonders hervorzuheben Veranlaſſung fanden, als eine von ſelbſt ſich verſtehende Vorausſetzung feſtſtand, und daß eben in dieſer Vorausſetzung der Grund für ſie lag, weshalb ihnen die Annahme einer Allgegenwart des verklärten Chriſtusleibes, wie Luthers Abendmahlslehre ſie fordert, als undenkbar erſchien. [nnn]

213.

Solche Vorausſetzung hatte ſich ihnen zwar nicht mit gleicher Unmittelbarkeit und gleich innerer Nothwendigkeit aus dem eigenthümlichen Glaubensprincip der Reformation (15 ff.) ergeben, wie Luthern die Mehrzahl der oben dargelegten Lehrſätze, mit Ein-

ſchluß jener chriſtologiſchen, welche für die Gegner ein ausdrücklicher Gegenſtand der Verwerfung geworden ſind, nach der Seite ihres poſitiven theologiſchen Gehalts. Aber ſie trägt in ſich ſelbſt und in ihrem Zuſammenhange mit dem gegenſtändlichen Inhalte des chriſtlichen Glaubens, dem hiſtoriſchen ſowohl als auch dem dogmatiſchen, eine Berechtigung, deren Vollgefühl dem über ſie ausgebrochenen Streite auch von Seiten ihrer Vertreter den Charakter eines Principienſtreites geben mußte.

214.

Daß die Möglichkeit des durch die Gerechtigkeit des Glaubens zu erwerbenden Heiles für die Menſchheit an der Wirklichkeit der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes hängt, iſt die auch von Luther unangetaſtet gebliebene Lehre des Chriſtenthums überhaupt. Hatte nun Luther, hierin mit dem urſprünglichen Sinne des Chriſtenthums noch keineswegs im Widerſpruch, dieſe Menſchwerdung, inſofern ſie in Geſtalt der hiſtoriſchen Perſönlichkeit Chriſti erfolgt iſt, weſentlich nur als Durchgang zu der in Chriſti Auferſtehung erfolgten Verklärung oder Vergottung der Menſchennatur gefaßt (151 f.): ſo verweilten dagegen jene ſeine anfänglichen Genoſſen und nachmaligen Gegner auf jenem erſten Stadium, und ſie brachten ſich die Bedingungen zu deutlichem Bewußtſein, ohne deren Eintritt der Begriff der geſchichtlichen Menſchwerdung keine innere Wahrheit würde haben können.

215.

Die geſchichtliche That der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes kann — dieſe Vorausſetzung lag von vorn herein im chriſtlichen Religionsbewußtſein, und iſt von der Kirche in jahrhundertlangem Kampfe gegen eine Reihe abweichender Lehrmeinungen nach den verſchiedenſten Seiten durchgefochten und bekräftigt worden, — als wirklich erfolgt nur dann gelten, wenn ein einzelner wirklicher Menſch, ein geſchichtliches Individuum, mit allen natürlichen und geiſtigen Eigenſchaften, welche das Weſen der Menſchheit ausmachen, ſo vollſtändig mit der Natur des Göttlichen durchdrungen auftritt, daß er für ſich ſelbſt ſich als Eins mit der Gottheit weiß, und daß, wer ihn erblickt, in ihm nicht blos als in einem creatürlichen Abbilde, ſondern gleich wie im Urbilde ſelbſt, die Gottheit anſchaut.

216.

Solche Durchgottung eines menſchlichen Individuums nun,

mit welchem Recht könnte von ihr behauptet werden, daß sie nur für dieses irdische Leben stattfinden, daß sie dem Individuum die Bestimmung, die es kraft seiner Menschheit hat, als Individuum fortzubestehen und mit einem Leibe der Herrlichkeit, der ihm als Individuum eigen, und also nicht, wie der göttliche, allgegenwärtig und dem Genusse Aller preisgegeben ist, überkleidet zu werden, entziehen, und nicht vielmehr in noch viel höherem Maaße sie ihm ertheilen sollte, als sie jedem andern, im Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen Individuum, eben durch seine Wiedergeburt ertheilt wird?

217.

Es ist natürlich, daß diese Frage nicht ausdrücklich in dieser Gestalt von den Urhebern der reformirten Kirchenpartei aufgeworfen ward. Denn bei der Unklarheit, worin über den Inhalt derselben mit der gesammten bisherigen Kirchenlehre auch Luther zurückgeblieben war (210), stand der Annahme kein Hinderniß entgegen, daß auch er ihre Beantwortung, und zwar in dem nämlichen Sinne, wie sie selbst, als selbstverständlich voraussetzen würde. So groß war durchgehends noch die Scheu jenes Zeitalters, über diesen Punkt zur letzten Klarheit zu gelangen, daß Luthers Gegner an jener Voraussetzung selbst den Faden ihrer gegen ihn gerichteten Beweisführung anspinnen konnten, ohne doch dadurch ein unmittelbares Aussprechen des Gegensatzes, der in Bezug auf die Voraussetzung obwaltete, herbeizuführen.

218.

Demungeachtet wird bei aufmerksamer Durchforschung der beiderseitigen Sinnesweise kaum darüber ein Zweifel bleiben, daß der innerste Grund des Mißverständnisses, wodurch die evangelische Kirche in zwei Hauptparteien gespalten worden ist, allein an diesem Punkte, allein in der entgegengesetzten, obgleich nicht unmittelbar mit Worten ausgesprochenen Beantwortung jener in den Zusammenhang der Christologie und durch sie der theologischen Erkenntniß überhaupt so tief eingreifenden Frage gesucht werden muß. Luther hatte, von seinem Glaubensstandpunkt aus, der ihm, während er ihm einen Theil der Gegenständlichkeit des Glaubens mit dem hellsten Lichte beleuchtet erscheinen ließ, einen andern in das Dunkel zurückstellte, sie, ohne es sich selbst einzugestehen, im entgegengesetzten Sinne beantwortet von jenem, welcher den Schweizern, und mit ihnen uns selbst nebst dem größern Theil unserer Zeitgenossen, als der allein annehmliche erscheinen will. (ooo)

219.

Die Schweizerischen Reformatoren, wenn ihnen die volle menschliche Wirklichkeit des historischen Christus nicht blos im irdischen, sondern auch im nachirdischen Leben vor Allem feststand, waren und blieben jedoch weit davon entfernt, auf den Glaubenssatz, daß dieser Christus der menschgewordene Gottessohn sei, zu verzichten. Auch ihnen blieb, wie Luthern (142), der trinitarische Hintergrund unangetastet, auf welchen die Lehre der rechtgläubigen Kirche den Begriff dieser Menschwerdung aufgetragen hatte, und höchstens in leisen Abschattungen ihrer Ansicht von jenem Hintergrunde werden die Spuren der Richtung, die sie in der Auffassung dieses Begriffs eingeschlagen hatten, dem Kundigen bemerklich.

220.

Zu diesen Abschattungen rechne ich insbesondere die mehr bei ihnen, als bei Luther, in Ehren gehaltenen und öfters erneuten Versuche, in der Weise der ältern Kirchenlehrer, besonders des Augustinus, den Unterschied der drei Glieder des Trinitätsbegriffs speculativ zu begründen und zu verdeutlichen; so wie auch, damit in unstreitigem Zusammenhange, die vorwaltende Neigung, diesen Unterschied, nach Zurückdrängung des schrofferen hypostatischen Gegensatzes, in der milderen Weise zu fassen, welche man mit dem Namen des Modalismus zu bezeichnen pflegt.

221.

Weil nämlich nach diesem Lehrtypus die Persönlichkeit des Gottmenschen bereits durch die historische Auffassung seiner menschlichen Erscheinung gesichert war: so war das Interesse der hypostatischen Auffassung der mit ihm als vereinigt zu denkenden Persönlichkeit des Logos ein geringeres. Ja, der Begriff dieser Vereinigung selbst konnte durch eine solche Auffassung nur als erschwert erscheinen, während er dagegen durch die erneuerten trinitarischen Philosopheme der patristischen und der scholastischen Zeit, welche den Begriff des göttlichen Sohnes von vorn herein in eine ausdrückliche Beziehung zur Schöpfung setzen, nicht wenig erleichtert ward. (ppp)

222.

Aber, wenn auch in dem Glauben an eine thatsächliche Menschwerdung des göttlichen Sohnes überhaupt in Christi Person mit Luther und mit der gesammten Kirche einig, theilten die Urheber des reformirten Bekenntnisses doch nicht die eigenthümliche An-

schauung des Ersteren von der gegenseitigen Durchdringung beider Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in der Persönlichkeit des historischen Christus durch die wechselseitige Mittheilung ihrer Eigenschaften (146 f.), und insbesondere nicht von der Art und Weise, wie nach Luther durch die Auferstehung Christi das allgemeine Wesen der menschlichen Gattungsnatur dem Wesen der Gottheit einverleibt worden ist. (151 f.) [qqq].

223.

Konnte es nach dem Bishergesagten so scheinen, als ob in dem Gegensatze, der in Bezug auf diese christologischen Fragen zwischen den Bekenntnissen der evangelischen Kirche hervortrat, das positive Interesse ganz nur auf der reformirten Seite zu suchen sei, insofern nämlich diese die Vollständigkeit des menschlich realen Daseins Christi gegen Luther zu vertreten hatte: so findet sich bei genauerer Betrachtung, daß das Verhältniß ein anderes ist. Denn auch in jenen Anschauungen, deren einseitiges Ergreifen und Verfolgen den oben bezeichneten Mangel bei Luther verschuldet hatte, lag ein positiver Gehalt, der den Reformirten bei der Vertretung des dort Mangelnden in ganz entsprechender Weise verloren ging oder verkümmert ward, wie Luthern die vollständige Realität des historischen Christus.

224.

Daß die Reformirten die Allgegenwart des verklärten Leibes Christi, des Auferstandenen, in Abrede stellten: dies hat einerseits zwar den positiven Grund, daß solcher Leib unmöglich als der Leib einer, obgleich von der Erde abgeschiedenen, doch auch nach diesem Abscheiden noch in menschlicher Weise lebendigen und realen Persönlichkeit gedacht werden kann (212). Aber es liegt darin zugleich die Verneinung eines positiven Glaubensinhaltes; wenn anders für den Begriff der Verklärung oder Vergottung der menschlichen Gattungsnatur, welchen Luther in die Vorstellung des allgegenwärtigen Leibes Christi hineingelegt hatte, mit Recht die Bedeutung solches Glaubensinhaltes darf in Anspruch genommen werden.

225.

Das Bewußtsein dieses Positiven ist es, was sich in dem Streite über die Bedeutung des Sacramentes auf Luthers Seite in der Weise kund gab, daß er seinen Gegnern, aber nicht umgekehrt diese ihm, den Besitz einer zur Integrität des Glaubensinhalts

wesentlich gehörigen Inhaltsbestimmung abzusprechen sich veranlaßt finden konnte. Denn in die Vorstellung des sacramentlichen Genusses hatte sich für ihn die ganze Fülle der Beseligung hineingelegt, welche dem Gläubigen die mystische Versenkung in die Idee der in das Wesen der Gottheit aufgenommenen und mit ihr geeinigten Menschennatur zu gewähren vermag (166).

226.

Für die Reformirten ihrerseits hatte sich zwar das positive Interesse, welches sie gegen Luther zu vertreten hatten, nicht mit gleicher Unmittelbarkeit in den Sacramentsstreit hineingelegt; daher dieser Streit auch von ihrer Seite mit minderer Leidenschaft geführt, und nicht schlechthin von seiner Schlichtung die Dauer der kirchlichen Gemeinschaft abhängig gemacht ward. Wohl aber knüpfte sich auch für sie dasselbe mittelbar daran. Denn der eigentliche Beweggrund ihres Widerspruchs war eben kein anderer, als die Ueberzeugung, daß mit Luthers Ansicht von der Allgegenwart des verklärten Christusleibes die persönliche Fortdauer des historischen Christus im Jenseits des himmlischen Reiches unvereinbar ist.

227.

Allerdings also stand in dem Streite, welcher die Trennung der evangelischen Kirchenpartheien und ihrer Bekenntnisse veranlaßt hat, ein positiver Glaubensinhalt einem positiven Glaubensinhalt gegenüber. Auf reformirter Seite der Begriff des historischen Christus in seiner vollen, menschlich lebendigen Wirklichkeit, deren Bedingungen, zwar nicht absichtlich und ausdrücklich, aber unwillkürlich und der Sache nach, durch Luther verläugnet wurden. Auf Lutherischer Seite der Begriff einer durch Christi Auferstehung in Gestalt der Allgemeinheit und Unendlichkeit hergestellten, den Individuen des menschlichen Geschlechts zur Aneignung durch Glauben und Taufe und zu lebendigem, sacramentlichem Genusse unablässig dargebotenen gottmenschlichen Natur oder Leiblichkeit.

228.

Auch der Begriff dieser Leiblichkeit war jedoch von den Urhebern des reformirten Bekenntnisses eben nur als Begriff verläugnet worden, weil es ihnen nicht hatte gelingen wollen, ihn mit der Integrität der menschlichen Natur des Heilands für ihr Bewußtsein in Uebereinstimmung zu bringen. Die gläubige Durchdringung mit dem wesentlichen Gehalt jener verklärten Natur fehlte

ihnen persönlich eben so wenig, wie Luthern seinerseits der lebendige Glaube an die Wirklichkeit des historischen Christus. Der Streit, wenn er auch nicht seinem ursprünglichen Charakter nach ein wissenschaftlicher war, wurzelte doch von beiden Seiten an der Stelle des gläubigen Gemüths, wo das Glaubensbewußtsein in das wissenschaftlich speculative Bewußtsein übergeht.

229.

Es war demzufolge natürlich, daß aus der ausgesprochenen Differenz ein wissenschaftlicher Proceß sich entspinnen mußte, in welchem die Gegensätze des Glaubensstandpunktes zu einem Gegensatze dogmatischer Systeme sich entfalteten. Doch konnte es bei dem Standpunkte der wissenschaftlichen Zeitbildung nicht beiden Glaubensrichtungen gelingen, sich in diesem Systeme auf gleich reine und gleich vollständige Weise auszuprägen.

230.

Zur damaligen Gestalt dieser Bildung stand nämlich von vorn herein der reformirte Glaube in einer ungleich näheren Wesens- und Charakterverwandtschaft, als der Lutherische. Und zwar ist diese Verwandtschaft nicht blos durch zufällige Umstände und Verhältnisse der Persönlichkeiten bedingt, sondern sie liegt unmittelbar in der Grundbeschaffenheit und Grundrichtung dieses Glaubens selbst.

231.

Der Begriff des historischen Christus, in der Weise ausdrücklich unterschieden, wie es in der Ansicht der Reformirten geschehen ist, von den rein idealen Elementen des Gottesbegriffs, mit denen er bei Luther in unklarer Vermischung blieb, läßt nämlich einer wissenschaftlichen Darlegung und Entwickelung dieser Elemente freiern Raum auch in der mehr verstandesmäßigen, als speculativ vernunftmäßigen Weise, wie sie den dogmatischen Gedankenformen jener Zeit die allein gemäße war; während für die gleichmäßige Ausbildung des Lutherischen Systems eben die Unklarheit jener Vermischung eine nur schwer zu überwindende Hemmung war.

232.

So erklärt es sich, wie nur die reformirte Lehre, nicht die Lutherische, in ganz ungehinderter Weise Besitz ergreifen konnte von dem Begriffe, der auf jener Bildungsstufe allein sich eignete zum wissenschaftlichen Princip für einen vollständig ausgeführten und mit systematischer Folgerichtigkeit durchgeführten Lehrbegriff, und

wie ſie von dieſem Princip gleich bei ihrem erſten Hervortreten in den Perſonen ihrer Urheber einen Gebrauch machen konnte, in Folge deſſen die Glaubenslehre von vorn herein einen mehr wiſſenſchaftlichen Charakter erhielt, als Luther ſeinerſeits wenigſtens für ſeine Perſon ihr zu geben vermochte.

233.

Der hier gemeinte Begriff iſt kein anderer, als der Begriff der unbedingten Allmacht Gottes, und, damit in unzertrennlicher Wechſelbeziehung, der eben ſo unbedingten Abhängigkeit alles creatürlichen Daſeins von dem Willen der Gottheit. Mit Recht iſt dieſer Begriff für das ſachliche Princip wiſſenſchaftlicher Lehrentwickelung innerhalb der reformirten Confeſſion erkannt worden, inſofern nämlich dieſe Entwickelung des Weges fortging, welcher ihr durch ihre Anfänge vorgezeichnet war. [rrr]

234.

Obwohl ſeiner allgemein theoretiſchen, beſtimmt ausgeſprochenen Ueberzeugung nach mit dieſem Begriffe einverſtanden (93), war Luther jedoch durch den Geiſt und eigenthümlichen Charakter ſeines Glaubens gehindert worden, ihn auf gleiche Weiſe zum Princip eines Lehrgebäudes zu erheben, und in dieſer Eigenſchaft ihn mit ſtrenger Folgerichtigkeit durchzuführen. Ihm blieb vielmehr das Realprincip ſeines Glaubens (15), welchem dieſe Stellung und Bedeutung auch von den Reformirten, die es von ihm überkommen hatten, nicht beſtritten ward, im Weſentlichen zugleich das Princip der Lehrentwickelung, freilich ohne daß er zum wirklichen wiſſenſchaftlichen Aufbau eines darauf zu begründenden Lehrgebäudes mit gleichem Eifer, wie zur praktiſchen Verkündigung des Lehrgehalts, geſchritten wäre.

235.

Es iſt von uns bereits in der Darlegung von Luthers Glaubensanſchauungen darauf hingedeutet worden, wie in denſelben, ſo entſchieden auch durch ſie jede pelagianiſche Vorſtellung von creatürlicher Wahlfreiheit abgewieſen wird, doch ein Princip transſcendentaler Freiheit, das heißt mit andern Worten ein Begriff von Selbſtſtändigkeit der creatürlichen Entwickelung verborgen liegt, welcher mit der Annahme einer unbedingten Vorausbeſtimmung alles creatürlichen Daſeins und Geſchehens durch Gott, ſo wie ſie als nothwendige Conſequenz aus dem Begriff göttlicher Allmacht zu folgen ſcheint, nicht wohl verträglich iſt. (29)

236.

Mußte nun auch von dieser Schwierigkeit die Lehre der Reformirten, insofern sie sich mit Luthers Glaubensprincip durchdrungen hatte, nicht minder, wie Luthers eigene, betroffen werden, so ward doch eine durchgängig verschiedene Haltung beider Lehren in diesem Punkte durch denselben Umstand verursacht, der für die kirchliche Abtrennung beider Partheien der entscheidende geworden ist. Es lag, wie wir bemerkten (84 f.), tief begründet in Luthers Glaubensanschauung, die verklärte Menschheit Christi sowohl an sich selbst, wie auch in den einzelnen Gläubigen, als das Ergebniß eines Kampfes auf Leben und Tod mit den Mächten der Sünde und des Todes anzusehen. Dies mußte ihn verhindern, in dem Zusammenhange seiner Lehre dem Prädestinationsbegriff die principielle Stellung einzuräumen, die er im System der reformirten Lehre eingenommen hat, und dies eben hat in dem dogmatischen System der Lutherischen Schule die Wiedereinführung einer Freiheitsvorstellung zur Folge gehabt, welche mit den ausdrücklichen Voraussetzungen Luthers so wenig, wie mit den eigenen theologischen Voraussetzungen des Systems, im Einklange steht (189).

237.

Im reformirten System dagegen mußte, sowohl durch die principielle Stellung dieses Begriffs, als auch durch die abweichende Fassung der Heilsthatsache in Christi Persönlichkeit, der Zusammenhang wo nicht gesprengt, doch aufgelockert werden, den Luther, nicht in wissenschaftlicher Weise, sondern in der Weise unmittelbarer Glaubensanschauung aus dem großen Princip der Gerechtigkeit des Glaubens herausgesponnen hatte. Mit der Bedeutung des Begriffs von Christi Auferstehung, in welchen bei Luther die Lehre von der Person und dem Werke Christi ausgemündet hatte (122 f.), mußten Sinn und Gehalt dieser Lehre in wesentlichen Punkten andere werden.

238.

Es ist nämlich klar, daß die Auferstehung, — hier nicht, wie bei Luther, als Einverleibung der menschlichen Gattungsnatur nach vollbrachtem Siege über die Mächte der Sünde und des Todes in die ewige Persönlichkeit des göttlichen Sohnes, sondern als Ueberkleidung der menschlichen Seele Christi mit einer, obwohl verherrlichten, doch immer nur menschlich begrenzten Leiblichkeit verstanden, — nicht in gleicher Weise, wie dort, als Gipfel des Erlösungs-

werkes erſcheinen konnte, wenn nicht mehr die reale Theilhaftigkeit an ihr oder an dem aus ihr hervorgegangenen allgegenwärtigen Auferſtehungsleibe, ſondern der ewige Rathſchluß der Gnadenwahl als der eigentliche Grund des Heils der Gläubigen betrachtet ward.

239.

Wird, in Gemäßheit dieſes Rathſchluſſes, Chriſtus als Werkzeug vielmehr, denn als eigentlicher Realgrund des Heiles der Gläubigen angeſehen: ſo iſt es natürlich, daß die Bedeutung ſeines werkzeuglichen Thuns und Seins dann vorzugsweiſe in dem geſucht wird, was er als hiſtoriſche Perſönlichkeit während ſeines irdiſchen Lebens gethan und gelitten hat. Die Geſtalt des erhöhten Chriſtus tritt in der reformirten Lehre zurück gegen die des erniedrigten, in welcher er den Gläubigen zugleich das von Gott verordnete Gnadenmittel und Vorbild iſt. Die Erhöhung gilt nur als ſelbſtverſtändliche Folge der Erniedrigung, und die Königswürde des erhöhten Chriſtus bleibt ſcharf unterſchieden von der alleinigen Herrſchermacht des dreieinigen Gottes. (888)

240.

So iſt denn auch gegen den Anſelmiſchen Begriff der ſtellvertretenden, durch Chriſti Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit geleiſteten Genugthuung der Gegenſatz in der reformirten Lehre mit nichten derſelbe, wie in der ächten Lehre Luthers (63 f.). Zwar konnte auch ſie dieſen Begriff nicht ganz in derſelben Geſtalt ſich aneignen, worin er den Grundpfeiler des mittelalterlichen Kirchengebäudes gebildet hatte (59 f.). Hätte ſie daran der von Luther überkommene Begriff der Gerechtigkeit des Glaubens nicht verhindern können: ſo würde ſelbſt der ſtrenge Prädeſtinationsbegriff ein Hinderniß geweſen ſein, indem derſelbe weder eine Vorſtellung von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zuläßt, welche auf der Vorausſetzung menſchlicher Wahl- und Willensfreiheit beruht, noch einer Veränderung in dem von Ewigkeit her feſtgeſtellten Willensbeſchluſſe Gottes durch Dazwiſchentreten eines Mittlers irgend einen Raum geſtattet. Demungeachtet finden wir, daß die Urheber und die Vertreter des reformirten Lehrbegriffs ſowohl im Ausdruck als im Gedankeninhalt der ſtrengen Satisfactionstheorie ungleich näher ſtehen, als Luther für ſeine Perſon ihr geſtanden hatte.

241.

Der Grund dieſer Annäherung iſt leicht zu entdecken. Dieſelbe

Unbedingtheit des Begriffs göttlicher Allmacht, die freilich einer pelagianisirenden Auffassung des Begriffs göttlicher Gerechtigkeit nicht günstig war, mußte andererseits doch das Leiden und den Tod Christi, statt deren, wenn sie ihr nur als Mittel dienen sollten, diese Allmacht so leicht ein anderes Mittel hätte finden können, im Lichte eines Selbstzweckes zu betrachten nöthigen. Für diese Betrachtungsweise aber wird sich stets die Theorie des Anselmus als nächstliegende Fassung darbieten.

242.

Am wenigsten konnte in dem Zusammenhange der reformirten Lehre Luthers Anschauung von dem Kampfe, welchen Christus mit der feindseligen Macht des Gesetzes zu bestehen hatte (103 ff.) eine Stelle finden. Denn das Mosaische Gesetz konnte sammt der Gestaltung des religiösen Bewußtseins, die von ihm ausgegangen ist, nach den Principien dieser Lehre nicht wohl anders, denn als unmittelbarer Ausdruck des Willens der Gottheit angesehen werden, für Christus als menschliche, historische Persönlichkeit von eben so moralisch bindender Gewalt, wie für alle andern Menschen, und von ihm doch immer nur in der Weise zu beseitigen, daß unmittelbar damit ein anderes Gesetz an seine Stelle trat. (111)

243.

Das stärkere Hervortreten sowohl einerseits des Momentes der Gesetzlichkeit, als andrerseits des historischen Momentes in der reformirten Lehre mußte ferner eine strengere Buchstäblichkeit im Anschluß an das geschriebene Wort der Offenbarungsurkunden zur Folge haben, während Luther, obgleich die göttliche Eingebung dieser Urkunden und die unbedingte Geltung ihres Inhalts als Richtschnur für den Glauben grundsätzlich anerkennend, doch, des idealen Gehaltes sicher, aus dem heraus sich ihm seine Glaubensanschauung gestaltete, im Einzelnen eine freiere kritische Stellung zu ihnen behauptet hatte.

244.

Es ist daher nicht als unrichtig anzusehen, wenn Einige den grundwesentlichen Unterschied der reformirten Lehre von der Lutherischen nicht besser als dadurch bezeichnen zu können glauben, daß sie von der letzteren sagen, sie habe sich unmittelbar aus dem sachlichen Principe der Reformation (15), aus dem Begriffe der Gerechtigkeit des Glaubens, von der ersteren dagegen, sie habe sich viel-

mehr aus ihrem Formprincip, der alleinigen Geltung der Schrift als Richtſchnur für den Glauben entwickelt. Doch iſt dieſe Anſchließung an das Formprincip ihrerſeits, wie wir geſehen haben, nicht unmotivirt durch Charakterzüge, welche richtiger wohl als ihr eigentlicher Grund, als umgekehrt, ſie ſelbſt als Grund von jener angeſehen werden. (uuu)

245.

Wenn endlich die reformirte Kirchenparthei zu allen Zeiten mehr, als die Lutheriſche, Neigung und Fähigkeit gezeigt hat, in das öffentliche Leben der Staaten, der Völker und der bürgerlichen Geſellſchaft lebhaft und thätig einzugreifen: ſo ſteht auch dieſer Charakterzug mit der Eigenthümlichkeit ihrer chriſtologiſchen Lehre in engerem Zuſammenhange, als es beim erſten Anblick ſcheinen mag. Unwillkürlich giebt ſich darin der Trieb kund, einen Erſatz zu finden für das lebendige Gefühl der unmittelbar wirklichen Gemeinſchaft des himmliſchen Reiches, welches dem Lutheraner aus dem Bewußtſein der wirklich erfolgten Einverleibung in den verklärten Körper Chriſti und der ſtets zum fühlbaren Genuſſe dargebotenen Gegenwart dieſer Leiblichkeit zu ſchöpfen vergönnt war.

246.

Daß nämlich die wahre Weſenheit des Heils, welches Chriſtus den Seinigen gebracht hat, in der Gründung einer Lebensgemeinſchaft beſteht, welcher der Gläubige durch ſeine geiſtige Wiedergeburt als lebendiges Glied einverleibt wird: von dieſer großen Grundwahrheit des Chriſtenthums überhaupt waren die Häupter der reformirten Parthei ganz eben ſo innig durchdrungen, wie Luther ſeinerſeits (77 f.). Durch die leichtere Verſtändlichkeit des Ausdrucks, den ſie auf ihrem Standpunkt dieſer Wahrheit geben konnten, ſo wie auch durch die eben gedachte energiſche Bethätigung derſelben in der geſchichtlichen Aeußerlichkeit des Menſchenlebens iſt es ihnen gelungen, ſie bei ihrer geſammten Parthei im lebendigern Andenken zu erhalten, und mehr zu einem Gegenſtande des allgemeinen kirchlichen Bewußtſeins zu machen, als Luthern dies bei der ſeinigen hat gelingen können. (vvv)

247.

Im Allgemeinen finden wir, daß das kirchliche Leben und die kirchliche Lehre der reformirten Parthei durch alle Zeiträume ihres Beſtehens eine in ziemlich gleichmäßiger Haltung behauptete Mitte

einhält zwiſchen den Gegenſätzen, zwiſchen denen wir das Leben und die Lehre der Lutheriſchen fortwährend einherſchwanken ſehen (185 f.) Blieb ihr einerſeits die das äußere Band der Kirche mehr oder weniger gefährdende Innerlichkeit einer tieferen Myſtik fremd, der pietiſtiſchen ſowohl, als auch der theoſophiſchen: ſo hat andrerſeits die Autorität äußerer Satzungen und die Geltung eines die ausſchließliche Rechtgläubigkeit für ſich in Anſpruch nehmenden Syſtems der Schuldogmatik nie in gleichem Grade unter ihr Platz ergreifen können, wie Beides im ſpätern Lutherthum der Fall geweſen iſt.

248.

Obgleich dem perſönlichen Urquell des reformatoriſchen Grundgedankens (13) ferner ſtehend, ſind nach dieſem allem dennoch Lehre und kirchliches Gemeinleben der reformirten Confeſſion mehr, als die der Lutheriſchen, als die Kerngeſtalt des Werkes zu betrachten, welches aus der That der Reformation unmittelbar hervorgehen ſollte: alſo (4) der evangeliſchen Kirche in der geſchichtlichen Beſonderheit, welche allein ihr ein wirkliches Beſtehen im Laufe der erſten Jahrhunderte nach jener That verbürgen konnte. Der Charakter der Lutheriſchen Confeſſion dagegen, unbefriedigend, wie er es für die Gegenwart war und ſtets geblieben iſt, aber voll eines noch nicht zu angemeſſener Form verarbeiteten Gehaltes, deutet auf eine Zukunft, in welcher für die Geſammtheit der evangeliſchen Kirche noch eine reichere Lebens- und Erkenntnißfülle verborgen liegt.

249.

Die chriſtologiſche Grundanſchauung des reformirten Bekenntniſſes, die Vorſtellung der creatürlichen, von Gottes Perſönlichkeit bleibend unterſchiedenen, wenn gleich mit dem Weſen der Gottheit vereinigten Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus im Zuſtande der Erhöhung nicht minder, wie im Zuſtande der Erniedrigung, ward unverkürzt auch von den Partheien feſtgehalten, welche, in dieſem Bekenntniß geſchichtlich wurzelnd, ſich dagegen im wiſſenſchaftlichen Realprincip (233) nicht mit ihm einverſtehen konnten und einen abweichenden Weg dogmatiſcher Entwickelung einſchlugen: von der Socinianiſchen und der Arminianiſchen. [www]

250.

Wie der Hauptſtamm der reformirten Kirchenparthei ſelbſt, ſo bildeten auch dieſe Nebenäſte, und andere, die im Laufe der Zeit

von ihm ausgingen, jederzeit feſt in ſich geſchloſſene kirchliche Vereine mit ſcharf ausgeprägtem, im kirchlichen Leben der Parthei ſelbſt unangetaſtet gebliebenem Lehrbegriff. Jede dieſer Abzweigungen hat, gleich dem Hauptſtamme, eine klare geſchichtliche Stellung. Sie gehören ganz nur der Zeit an, in der ſie auftreten und ſich äußerlich behaupten, aber die Keime kirchlicher Zukunft ſind nicht in ihnen zu bemerken.

251.

Der Lutheriſchen Parthei hatte zwar eine Zeit lang die, gerade in Folge jenes ihr unüberwindlich gebliebenen Mißverhältniſſes zu den beſeelenden Grundgedanken und Grundanſchauungen ihres Stifters (185) beſonders kunſtreich ausgebildete und ſorgſam gepflegte Dogmatik der confeſſionellen Schule eine der Haltung jener entgegenſtehenden Partheien wenigſtens ſcheinbar ähnliche Haltung geben können. Aber nach Ablauf dieſer Zeit trat für ſie ein Proceß der Auflöſung ein. Wenn in Folge dieſes Proceſſes das Fortbeſtehen jener Parthei in Geſtalt einer durch ihr dogmatiſches Bekenntniß in feſte Grenzen eingeſchloſſenen Sonderkirche jetzt nur noch als eine Unwahrheit und Gewaltſamkeit erſcheinen kann: ſo giebt dagegen dieſer Proceß ſelbſt für ihren Beruf, der evangeliſchen, der chriſtlichen Kirche überhaupt eine neue Zukunft herbeizuführen (248), das entſchiedenſte Zeugniß ab.

252.

Zwar hatte auch auf dem Boden der andern kirchlichen Partheien, der altkatholiſchen ſowohl, als auch der reformirten, die weltliche, auf Weltkenntniß und Naturwiſſenſchaft einerſeits, auf das wiedererwachte Studium des claſſiſchen Alterthums andrerſeits begründete Bildung, welche die Völker des europäiſchen Culturſyſtems ſeit dem Zeitalter der Reformation ſich allmälig zu eigen machten, einen Bruch des Bewußtſeins, welches die Aufklärung zu ſeinem Inhalte hat, mit der Lehre der Kirche und dem Inhalte des chriſtlichen Glaubens herbeiführen müſſen. Dort indeß war dieſer Bruch in ganz äußerlicher Weiſe erfolgt. Die Mächte dieſes doppelten Bewußtſeins, des kirchlichen und des außerkirchlichen, ſtehen ſich einander bald äußerlich befreundet ohne innere Gemeinſchaft, bald mehr oder minder feindlich gegenüber. Nur auf dem Boden der Lutheriſchen Confeſſion iſt der Kampf zwiſchen beiden zu einem innern Kampfe der Kirche, der kirchlichen Theologie geworden. Er hat, ohne das kirchliche Band zu löſen, die

herrschende Dogmatik gestürzt, und einen wissenschaftlich-religiösen Gährungsproceß erzeugt, dessen Ergebnisse eben noch von der Zukunft zu erwarten sind.

253.

Allerdings scheint dieser Gährungsproceß in manchen seiner Stadien, ohne daß von diesen selbst auf den kirchlich theologischen Charakter Verzicht geleistet worden wäre, weit über die geschichtliche Grundlage des Christenthums hinausführen zu wollen. Um die Möglichkeit dieser befremdlichen Erscheinung erklärt zu sehen, dazu ist der Umstand nicht außer Acht zu lassen, daß schon Luther bei der idealen Auffassung seiner zu völliger Gleichheit und Einheit mit Gott erhobenen Christusgestalt eine Verkürzung der menschlichen Wirklichkeit des historischen Christus, so wenig auch eine solche in seiner Absicht lag, nicht hatte vermeiden können.

254.

Es ist in der That nur als ein Fortwuchern jener mit Luthers Theologie so eng verbundenen Keime einer rein idealen, aber ganz ungeschichtlichen Christologie anzusehen, aus denen schon im früheren Verlauf Lutherischer Kirchenentwickelung manches kühne theosophische System entsprossen war (197), wenn jetzt in der Mitte Lutherischer Theologie in vielfältiger Gestalt der Versuch unternommen ward, aus dem rein geistigen Kerne der Glaubensanschauung heraus, den nicht Wenige geradezu mit der menschlichen Vernunft verwechselten, eine derartige Gotteserkenntniß zu begründen, welche des historischen Christus und aller geschichtlichen Voraussetzungen des Christenthums nöthigenfalls ganz würde entbehren können.

255.

Aus dieser vollendeten Entfremdung wird jedoch im Fortgange der wissenschaftlichen Arbeit, die das hauptsächliche Ferment jenes Gährungsprocesses ausmacht, eine vollständige Wiedergewinnung der geschichtlichen Elemente des Christenthums, ja eine völlig neue Geburt derselben im gläubigen Bewußtsein hervorgehen. Eine solche nämlich sind wir berechtigt, als das eigentliche Endziel jener umfassenden Arbeit kritischer Bibelforschung anzusehen, die, in Folge jenes in der Lutherischen Parthei ausgebrochenen Gährungsprocesses von den Theologen dieser Parthei begonnen, sehr bald sich als diejenige Richtung kirchlicher Thätigkeit geltend gemacht hat, deren Errungenschaften am sichersten eine dereinstige, mehr als blos

vorübergehende oder künſtlich hier und da bewerkſtelligte Vereinigung der evangeliſchen Kirchenpartheien zu erwarten ſteht.

256.

Aber auch die ſpeculativ theologiſche Forſchung, in jener großartigen, von allem dogmatiſchen Zwang völlig freien Weiſe fortgeſetzt und zu ihrem Ziel geführt, in welcher ſie durch den innern Drang organiſcher Entwickelung hauptſächlich innerhalb der Kreiſe des Lutheriſchen Kirchenlebens ihren jüngſten Aufſchwung genommen hat, wird ſich in ihren Ergebniſſen, wie man ſchon jetzt aus dem Gange, den ſie genommen, mit Sicherheit ſchließen kann, mit dem Ergebniſſe der geſchichtlichen Forſchung begegnen. Auch durch ſie wird eine chriſtologiſche Glaubensanſchauung von eben ſo geſchichtlichem, als idealem Gehalt ermöglicht werden, in welcher der Gegenſatz, der bisher die evangeliſchen Bekenntniſſe getrennt gehalten hat, auf principielle Weiſe überwunden ſein wird. (xxx)

III. Das chriſtologiſche Princip der evangeliſchen Union als Aufgabe der evangeliſchen Theologie.

257.

Wie aus der Entwickelung des reformatoriſchen Grundgedankens, der zuerſt in Geiſte Luthers aufgeſtiegen war, die weltgeſchichtliche That der Reformation und ihr Werk, die evangeliſche Kirche, hervorgegangen iſt (13 f.): auf entſprechende Weiſe erwarten wir, daß aus dem gegenwärtigen Auflöſungs- und Gährungsproceſſe der Lutheriſchen Theologie (251 f.) ein wiſſenſchaftlich theologiſches Bewußtſein hervorgehen werde, in welchem die ſtreitenden Principien der verſchiedenen evangeliſchen Bekenntniſſe zu Einer Glaubensanſchauung geeinigt ſind.

258.

Zu dieſer Erwartung berechtigt uns im Allgemeinen zwar der Charakter dieſes Gährungsproceſſes ſelbſt, die Univerſalität der Anſchauungen und Erkenntnißelemente, die in ihn eingegangen ſind und noch immer eingehen, und die Art und Weiſe, wie in ihm der Geiſt eines lebendigen, von chriſtlichem Inhalt erfüllten Glaubens und Wiſſens, ſo oft er auch den Mächten der Verneinung zu unterliegen ſchien, doch immer neu wiederaufgetaucht iſt, und allmälig ſich auch der widerſtrebenden Elemente bemächtigt und ſie

zu ſeinem Dienſte verwendet hat. Wenn aus einem ſolchen Proceſſe, wie von vorn herein Alles darauf angelegt zu ſein ſchien und immer mehr Alles ſich dazu anſchickt, zuletzt ein Ergebniß von ſicherm Gehalt und eben ſo religiöſer als wiſſenſchaftlicher Beſchaffenheit hervorgeht: ſo kann man ſich zum voraus verſichert halten, daß daſſelbe nicht wieder in gleicher Weiſe, wie zuvor, ein in Beſonderheit und einſeitiger Richtung befangenes ſein oder bleiben wird.

259.

Die allgemeine, hiermit ſich uns eröffnende Ausſicht befeſtigt und erweitert ſich aber ferner noch dadurch, daß einem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein, welches inmitten der durch jenen Gährungsproceß bereits gewonnenen Anſchauungen und Einſichten ſeinen Standpunkt nimmt, der Gegenſatz ſelbſt, um den es ſich handelt, ſich in gegenſtändlicher Ferne und von einem ungleich helleren Lichte beleuchtet darſtellt, als worin die confeſſionellen Syſteme, welche in ihm befangen waren, ihn erblicken konnten, und daß, ſo angeſchaut, der Gegenſatz faſt unmittelbar durch ſich ſelbſt ſeine Löſung mit ſich führt.

260.

Wir können dem Gegenſatze der chriſtologiſchen Principien des Lutheriſchen und des reformirten Syſtems, ſo wie wir ihn jetzt näher im Einzelnen kennen gelernt haben, im Allgemeinen folgenden Ausdruck geben. Dem Lutheriſchen Syſtem iſt der eigentliche Gegenſtand ſeines Glaubens, ſeiner Anbetung weſentlich der ideale Chriſtus, der ewige Sohn oder Logos als innergöttliche Perſönlichkeit mit der ausdrücklichen Beſtimmung jedoch, durch die That ſeiner Menſchwerdung das allgemeine Weſen der menſchlichen Natur ſich einverleibt zu haben und in der hiſtoriſchen Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth zu einer ſeinem Weſen vollſtändig entſprechenden Erſcheinung oder Offenbarung für das Glaubensbewußtſein der Menſchen gelangt zu ſein. Das reformirte Syſtem hat dagegen zu ſeinem weſentlichen Gegenſtande den realen, hiſtoriſchen Chriſtus; in der Bevorzugung zwar, welche ihm durch die Verbindung der Natur des göttlichen Sohnes mit ſeiner Perſon vor allen andern Gliedern des menſchlichen Geſchlechts zu Theil geworden iſt, aber doch eben als creatürliche, auch in ihrer Verklärung und Verherrlichung von Gott unterſchiedene Perſönlichkeit. (yyy)

261.

Das Verhältniß eines jeden der beiden Syſteme zu dem, was wir hier als ſeinen Gegenſtand bezeichnet haben, iſt in ſo fern ein ausſchließliches, als jedes derſelben in dem Begriffe dieſes ſeines Gegenſtandes den Inhalt, den das gegenüberſtehende in den ſeinigen hineinlegt, ohne Rückſicht auf die Auffaſſungsweiſe des anderen, ja ohne ein Bewußtſein ihrer Möglichkeit, vollſtändig verſchlungen oder aufgezehrt hat. Jedes der beiden Syſteme erkennt, an die überlieferte Lehre der Kirche ſich anſchließend, die Aufgabe an, Chriſtus zugleich als wahrhaftigen Gott und als wirklichen leibhaftigen Menſchen zu faſſen; es erkennt ſie an, und ſucht in ſeiner Weiſe ſie zu löſen. Aber jedes bewerkſtelligt die Löſung nur auf einſeitige Weiſe; das eine, indem es die weſentlichen Attribute der Menſchheit auf ein göttliches, das andere, indem es die weſentlichen Attribute der Gottheit auf ein menſchliches Subject überträgt.

262.

Dieſem excluſiven Charakter beider Lehren hat ſich unſere Darſtellung, mehr durch ihre geſammte Haltung, als durch ausdrückliche Worte, mit der Anerkenntniß gegenübergeſtellt, daß in jeder von beiden ein Moment der allgemein chriſtlichen, oder, was uns als gleichviel gilt (4 f.), der ſpecifiſch evangeliſchen Glaubenswahrheit ergriffen iſt, welches von der andern zwar nicht nothwendig aus der unmittelbaren Glaubensanſchauung, wohl aber aus dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein verdrängt wird.

263.

In Anſehung des Lutheriſchen Lehrbegriffs, deſſen reine und unverkürzte Darſtellung wir nach Obigem nur in Luthers eigenen Schriften, nicht in dem Syſteme Lutheriſcher Schuldogmatik zu ſuchen haben, erkennen wir als ſolches Moment die Vorſtellung der allgegenwärtigen, verklärten Leiblichkeit des idealen Chriſtus. Darunter nämlich iſt, wie wir geſehen haben (153), zu verſtehen der Begriff der mit dem Weſen der Gottheit vereinigten und in die Perſönlichkeit des ewigen Logos aufgenommenen, eben dadurch aber den Individuen des menſchlichen Geſchlechts als Princip ihrer geiſtigen Wiedergeburt und Speiſung mit unſterblicher Leiblichkeit allezeit und allerorten gegenwärtigen Menſchennatur. (zzz)

264.

Dieſe Anſchauung und die in ihr enthaltene eigenthümliche

Ausgestaltung des altkirchlichen Begriffs der Communicatio idiomatum ist, nicht zwar in der vereinzelten, jeder wahrhaften Begründung entbehrenden Weise, wie sie im dogmatischen Lutherthum, wohl aber in dem gediegenen soteriologischen Zusammenhange, wie sie bei Luther selbst, und neben ihm am einfachsten und klarsten bei Schwenkfeld auftritt, als das Hauptergebniß des großen Fortschritts anzusehen, welchen der schöpferische Genius Luthers im Gebiete der Christologie und der christlichen Theologie überhaupt errungen hat. Sie steht im wesentlichen Einklange mit den klar ausgesprochenen, aber nicht zur Reife gediehenen Tendenzen der urchristlichen und der patristischen Theologie, und sie enthält den entschiedenen Bruch mit dem Charakter dualistischer Aeußerlichkeit, welchen die hierarchische Scholastik der mittelalterlichen Kirchenlehre dem Begriffe der Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der Persönlichkeit des Mensch gewordenen Gottessohnes gegeben hatte.

265.

Desgleichen enthält diese klare Anschauung den einzigen im kirchlichen Lehrbegriff auffindbaren Anknüpfungspunkt für einen Inbegriff wichtiger und inhaltvoller Erkenntnisse, in deren alleinigem Besitze sowohl vor Luther, als auch noch geraume Zeit nach ihm die theosophische Mystik geblieben ist, welche sich seit Luther eben deshalb vorzugsweise an die von ihm ausgegangene Richtung des christlichen Glaubens anzuschließen liebte (197); deren Aneignung aber auch für die wissenschaftliche Glaubenslehre eine nothwendige Bedingung ihrer Fortbildung und Vollendung ist.

266.

Es hat nämlich der Begriff des verklärten und vergotteten Christusleibes in Luthers Sinne erstens den Begriff einer innergöttlichen Natur, das heißt einer Gott inwohnenden, raumzeitlichen Gestaltenwelt und Herrlichkeit, in der Ausprägung, wie er sich in alter und neuer christlicher Zeit eben nur bei den Theosophen findet, zur nothwendigen Voraussetzung; obgleich bei Luther selbst diese Voraussetzung nicht zum klaren Bewußtsein erhoben ist. Er schließt aber auch zweitens als einzig mögliche Form seiner wissenschaftlichen Bewährung und Ausführung die Forderung in sich, daß der Zusammenhang dieser innergöttlichen Natur mit der Schöpfung der Welt und insbesondere des menschlichen Geschlechts in einer Weise erkannt werde, welche uns, unter den Voraussetzungen und

Bedingungen, die uns der christliche Lehrbegriff erkennen lehrt, die Einverleibung der Gattungsnatur dieses Geschlechts in sie als eine von vorn herein in den Weltplan als Möglichkeit aufgenommene, und dann eben durch die Erlösungsthat des historischen Christus verwirklichte Eventualität erscheinen läßt. Auch diese Erkenntniß ist zuerst und bisher noch allein von der theosophischen Mystik, und auch von dieser nur auf Grund der Lutherischen Kirchenlehre gewonnen worden.

267.

Der Begriff dieser innergöttlichen, der Weltschöpfung durch den freien Willen der Gottheit vorangehenden, und, als materiales Princip dieser Schöpfung, sie bedingenden, dann aber sich durch den Kern ihres Gehaltes, wiefern dieser dem Schöpferwillen der Gottheit entspricht, in sich selbst bereichernden Natur bildet ferner für die pantheistische Gedankenrichtung, welche in der neuern, philosophischen und großentheils auch theologischen Speculation ein so bedeutendes Moment und einen ihrer hervortretendsten Charakterzüge ausmacht, den alleinigen Hintergrund von ächtem Wahrheitsgehalt. Auch für diese Richtung, in so fern in ihr eine theologische Wahrheit enthalten ist, welche von der evangelischen Theologie unserer Zeit nicht ungestraft übersehen oder vernachlässigt werden darf, bietet eben nur die Lutherische Glaubensanschauung von dem verklärten Christusleibe den geeigneten Anknüpfungspunkt, welchen man sonst allenthalben im kirchlichen Lehrbegriff vergebens suchen würde. (aaaa)

268.

Eine Theologie, welche dieser Anschauung entbehrt oder sie beharrlich ablehnt, wird also zugleich auf das Organ verzichten müssen, durch das allein es ihr gelingen kann, sich in den Vollbesitz der Erkenntnisse zu setzen, von deren Aneignung vor allen andern der philosophische, aber durch seine Philosophie dem überschwenglichen Gehalte des Christenthums nicht entfremdete Geist unserer Zeit eine wissenschaftliche Wiedergeburt der evangelischen Theologie erwartet. In dieſem, aber auch nur in diesem Sinne darf mit Recht von einer aus diesem Geiste zu erneuernden Theologie gesagt werden, daß sie ihrem innern Wesen nach eine Lutherische sein wird, und nur als Lutherische die Bestimmung, welche in dem Gange weltgeschichtlicher Entwickelung des Christenthums ihr zugetheilt ist, erfüllen kann.

269.

Wie entschiedener Gegenstand der Anerkennung aber auch jenes große Unterscheidungsmoment Lutherischer Christologie seinem positiv theologischen Gehalte nach für uns sein möge: so würden wir es doch nicht vor dem wissenschaftlichen Gewissen unserer Zeit verantworten können, ja nicht einmal vor dem klaren Sinne der urchristlichen Glaubensanschauung, welcher auf die Länge die Unklarheit nicht verträgt, worin er bei Luther in diesem Punkte befangen blieb, wenn wir uns durch den idealen Inhalt dieses Momentes die Voraussetzung menschlicher Wahrheit und Wirklichkeit des historischen Christus in der Weise verkürzen lassen wollten, wie solches bei Luther allerdings geschehen ist.

270.

In diesem Sinne also werden wir ganz die entsprechende Anerkennung, wie dem Lutherischen, auch dem eigenthümlichen christologischen Princip der reformirten Lehre zollen. Die Ueberzeugung, daß Christus nicht nur als wirklicher Mensch, als die ihrer geschichtlichen Existenz nach vollkommen beglaubigte Person Jesus von Nazareth auf dieser Erde gelebt, sondern daß er auch, unbeschadet der historischen Wahrheit der außerordentlichen Ereignisse, welche alsbald nach seinem Tode in seinen Jüngern die Ueberzeugung von seiner Auferstehung und von seiner Aufnahme an die Rechte Gottes geweckt haben, doch auf entsprechende Weise, wie andere menschliche Individuen, in selbstständiger Persönlichkeit gemäß den allgemeinen Gesetzen des creatürlichen Daseins im Jenseits fortlebt, — diese Ueberzeugung ist eben so eng verwachsen mit allen Glaubenswahrheiten des Christenthums, und sie bildet ein eben so nothwendiges und unaufgebbares Moment derselben, wie jene Lutherische.

271.

Auch von dieser Grundvoraussetzung der reformirten Lehre läßt sich, ähnlich wie von jener Grundanschauung des Lutherthums (264) sagen, daß sie mit den von jeher ausgesprochenen und nach den verschiedensten Seiten durchgefochtenen Ansichten der Kirchenlehre in voller Uebereinstimmung steht. Denn wo hätte es je die Kirche an der entschiedenen Behauptung der wahren und wirklichen Menschheit Christi, und an der eben so laut ausgesprochenen Verwerfung jeder an das Doketische anstreifenden Meinungsnuance fehlen lassen? Und wenn man auch bei genauerer Prüfung finden

mag, daß ſie ſelbſt in gar mancher Beziehung unbewußt in ſolchen Meinungen befangen war: ſo hat ſie ſich dies doch nie eingeſtanden und würde ſicherlich ihren Irrthum, wenn ſie ihn hätte einſehen können, verbeſſert haben.

272.

Eine Hinneigung zu doketiſchen Irrungen wird man namentlich am mittelalterlichen Katholicismus in ſo fern zu rügen finden, als derſelbe die Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus eben ſo, wie die bibliſche Geſchichte überhaupt, der geſchichtlichen Betrachtung und Kritik völlig entrückt und in ein Gewebe von Legenden und Dogmen eingehüllt hatte, welches den Zuſammenhang zwiſchen ihr und der natürlichen Welt und Weltordnung kaum mehr gewahr werden ließ. Durch ihr Beſtreben, dieſen Schleier zu zerreißen oder durch ihn hindurchzudringen, ſtellte ſich die Schweizeriſche Reformation gegen den abſtrusen Dualismus der mittelalterlichen Kirche in einen ganz entſprechenden Gegenſatz, wie die Lutheriſche durch ihre tiefſinnigere Auffaſſung des Dogma von der Vereinigung der beiden Naturen.

273.

Durch die Richtung der reformirten Lehre auf das Hiſtoriſche ward nicht nur äußerlich die Befreundung mit den Studien weltlicher, humaniſtiſcher Bildung und Wiſſenſchaft begünſtigt, welche vorzugsweiſe innerhalb dieſer kirchlichen Kreiſe Aufnahme fanden und zur Blüthe und Reife gediehen. Wir finden vielmehr, daß dieſe Richtung unentbehrlich iſt, um auch innerlich im Geiſte jene Einigung und Verſöhnung des Gottesbewußtſeins mit dem Weltbewußtſein herbeizuführen, ohne welche bei geſteigerter Durchbildung des letzteren das Chriſtenthum ſtets nur ein unſicheres und precäres Daſein in den Gemüthern der Menſchen würde behaupten können.

274.

In dieſem Sinne iſt von der reformirten Chriſtologie zu ſagen, daß ſie auf entſprechende Weiſe den Anknüpfungspunkt enthält zur Ergänzung des kirchlichen Syſtems durch Weltkenntniß und hiſtoriſche Wiſſenſchaft, wie die Lutheriſche zu ſeiner Erzänzung durch theoſophiſche Speculation und Myſtik (265 f.). Würde dem Chriſtenthum der hiſtoriſche Chriſtus je in der Weiſe verdunkelt werden, wie dazu, ſo lange eine entſchiedene Gegenwirkung fehlt, ſowohl im römiſchen Katholicismus, als auch im rechtgläubigen Lutherthum die Gefahr vorhanden iſt: ſo wäre ihm damit die

Waffe entzogen, wodurch allein es sich auf die Länge gegen die eindringenden Mächte des außerreligiösen Weltbewußtseins siegreich zu behaupten vermag. Innerhalb seiner selbst aber wäre einem mythologischen Paganismus Thor und Thüre geöffnet, gegen welchen von vorn herein die reformirte Lehre in ihrer Christologie eine eben so kräftige Schutzwehr entgegengestellt hat, wie die Lutherische in der ihrigen gegen den Judaismus, der die göttliche Natur und die menschliche so schroff aus einander hält. (bbbb)

275.

So wenig indeß das Lutherthum in seiner kirchlichen Dogmatik schon unmittelbar von den Schätzen jener tieferen Erkenntniß Besitz ergriffen hat, welche auf dem von ihm bereiteten Boden erst allmälig durch theosophische Mystik und Speculation gewonnen werden sollten: eben so wenig hat auch die reformirte Lehre für sich selbst schon die Früchte der Welterkenntniß und historischen Wissenschaft gepflückt, für welche durch sie eben auch nur im Allgemeinen der Boden bereitet war. Obgleich äußerlich befreundet mit dem Weltbewußtsein in höherm Grade, als irgend eine andere unter den bisherigen Gestaltungen der christlichen Kirchenlehre, ist dennoch eben auch sie demselben äußerlich geblieben und hat sich nicht wirklich damit zu verschmelzen und zu durchdringen vermocht.

276.

Soll in der Lutherischen Richtung die speculativ theologische Erkenntniß des idealen, und soll in der reformirten die historisch theologische Erkenntniß des historischen Christus sich vollenden: so müssen beide Systeme zuvor durch jenen Auflösungs- und Umschmelzungsproceß hindurchgegangen sein, der zuerst in den geschichtlichen Kreisen des Lutherischen Kirchenlebens begonnen und die des reformirten nur allmälig ergriffen hat. (251 f.)

277.

In eben diesem Processe aber, der die einer jeden der beiden Richtungen eigenthümlichen Glaubensanschauungen erst zur wissenschaftlichen Vollendung hindurchbilden kann, geben die Systeme zugleich ihre Sprödigkeit gegen einander auf. Sie gelangen zum Bewußtsein, daß eine jede der beiderseitigen Grundanschauungen zu ihrer Ergänzung der andern bedarf, und nur, wenn sie der andern den ihr zugehörigen Theil des gemeinsamen Glaubensinhaltes über-

läßt, den sie bisher aus sich allein hervortreiben wollte, aus sich selbst die Fülle desjenigen Inhalts ungehemmt zu entwickeln vermag, welcher durch seine Natur ihr zugehört. Nur auf diesem Wege wird die Aufgabe gelöst, welche der evangelischen Theologie gestellt ist, aus beiden Systemen Ein System zu bilden.

278.

Diese Aufgabe läßt sich, in Bezug auf das christologische Princip beider Systeme, an welchem alle ihre übrigen Eigenthümlichkeiten hängen, nach Obigem folgendergestalt bezeichnen. Die Einheit des idealen und des historischen Christus, zufolge der Grundanschauung des christlichen Glaubens von der in der Person Jesu von Nazareth erfolgten Menschwerdung des göttlichen Sohnes als eine unmittelbare vorausgesetzt, ward bisher in aller kirchlichen Theologie dieser Voraussetzung gemäß behandelt, und es fehlte die wissenschaftliche Vermittelung, die, von dem Unterschiede der beiden Seiten ausgehend, ihre Einheit erst durch dialektische Entwickelung des solchergestalt Unterschiedenen zu gewinnen sucht.

279.

Das Bedürfniß solcher Vermittelung ist der evangelischen Theologie durch die Spannung zum Bewußtsein gebracht, welche zwischen ihren beiden Hauptconfessionen eben dadurch eingetreten ist, daß sie beide bei der ihnen unter sich und mit der frühern Kirchenlehre gemeinsamen Voraussetzung unmittelbarer Einheit der beiden entgegengesetzten Seiten des Begriffs von Christus, doch, mit klarer Entschiedenheit, wie keine frühere Gestalt der christlichen Theologie, die entgegengesetzten Standpunkte einnehmen, welche durch den Gegensatz jener Seiten bedingt und ermöglicht sind.

280.

Der Vermittelung selbst, die sich hiernach als die durch den Gang ihrer geschichtlichen Entwickelung der evangelischen Theologie gestellte Aufgabe erweist, ist eben damit ein zwiefacher Standpunkt angewiesen. Sie hat sich auf den einen sowohl, als auch auf den andern dieser Standpunkte zu stellen, und auf jedem durch ein von dem andern völlig unabhängiges Verfahren dem Ziele nachzustreben, von dem wir erwarten dürfen, daß es, wenn es auf beiden Seiten erreicht sein wird, eine organische Vereinigung der auf beiden Seiten gewonnenen Ergebnisse dann von selbst zur Folge haben wird. (ccce)

281.

Der Vermittlungsproceß auf der idealen Seite wird beginnen müſſen von einer erneuten Prüfung und Durcharbeitung des kirchlichen Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit. Sie wird dieſen, an ſich ſelbſt durchaus ſpeculativen, aus der tiefſten, von reichſter religiöſer Erfahrung durchdrungenen Speculation der chriſtlichen Urzeit ſtammenden Begriff von den Beimiſchungen befreien müſſen, welche, ſtammend aus der bereits gerügten Vorausſetzung einer unmittelbaren Einheit des einen ſeiner drei Glieder mit der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, ihm gegen jene ſeine urſprüngliche Natur einen Charakter von Unklarheit, ja von einer faſt an das Monſtröſe ſtreifenden Unnatur gegeben haben.

282.

Dieſe Beſchaffenheit des kirchlichen Trinitätsbegriffs iſt hauptſächlich verſchuldet durch das Mißverſtändniß, welches ſich, weſentlich in Folge jener Vorausſetzung, an das Wort Perſon geknüpft hat, das von Alters her, und urſprünglich in ganz unanſtößiger Bedeutung, zur Bezeichnung der drei Glieder des Dreieinigkeitsbegriffs gebraucht worden iſt. Wird nämlich dieſem Worte in dieſem Zuſammenhange ein im Weſentlichen gleichbedeutender Sinn mit demjenigen beigelegt, worin wir uns ſeiner im gemeinen Leben und in der außertheologiſchen Wiſſenſchaft zu bedienen gewohnt ſind, wie dazu eben die Verwechslung der zweiten trinitariſchen Perſönlichkeit mit der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus zu verleiten pflegt: ſo iſt dann das unvermeidliche Ergebniß entweder offenbare Dreigötterei, oder, wenn dem durch den kirchlichen Ausdruck: „drei Perſonen in einer ungetheilten Weſenheit", begegnet werden ſoll, der Gebrauch einer Formel, die ſich zwar mit Worten ausſprechen, aber bei der ſich etwas Vernünftiges nicht denken läßt.

283.

Die evangeliſche Theologie wird es für ihre Pflicht erachten müſſen, entweder auf den Ausdruck „Perſon" und auf jeden, der ein ähnliches Mißverſtändniß mit ſich führen könnte, zu verzichten, oder, wenn ſie, aus Achtung vor der Stelle, die er geſchichtlich in der Kirchenlehre einnimmt, ihn beibehalten will, dann vor Allem dem Sinne nachzuforſchen, den geſchichtlich die Kirche in den trinitariſchen Gebrauch dieſes Wortes hat hineinlegen wollen. Es knüpft ſich aber dieſer Sinn zunächſt an den Begriff,

welchen bereits die jüdiſche alexandriniſche Schule ſich von der Weſenheit des göttlichen Logos gebildet hatte, und deſſen weſentliche Merkmale, in der Hauptſache unverändert, von der älteſten chriſtlichen Lehre auf den Begriff des Logos übertragen worden ſind, der nach eben dieſer Lehre in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus Menſch geworden iſt.

284.

Der Begriff des göttlichen Logos, durch altteſtamentliche Anſchauungen, wie die der „Weisheit", der „Herrlichkeit des Jehova", auch des „Engels vom Angeſicht" vorbereitet, durch die Hülfe helleniſcher, namentlich Platoniſcher Philoſophie weiter ausgebildet und entwickelt, bezeichnet in jener älteſten Theologie nichts anderes, als den zu ſtrenger, idealer Einheit zuſammengefaßten Inbegriff derjenigen Eigenſchaften der Gottheit, in deren Natur es liegt, daß ſie unter einander zu dem lebendigen Bilde eines Charakters zuſammenfließen, einer geiſtigen oder ſittlichen Perſönlichkeit im prägnanten Wortſinn, mit beſtimmt ausgeprägter, gleichſam phyſiognomiſcher Eigenthümlichkeit, und daß ſie, obgleich ihrem urſprünglichen Daſein nach an dem ewigen Weſen oder Selbſt der Gottheit haftend, doch in gewiſſer Weiſe zugleich, wie jede derartige Bildlichkeit, als ablösbar von dieſem Selbſt und zum Behuf der Weltſchöpfung und Weltvollendung wirklich davon abgelöſt gedacht werden können.

285.

Auf die Vorſtellung dieſes Logos konnte der Ausdruck Perſon, *πρόσωπον*, ganz in demſelben Sinne übertragen werden, in welchem die heilige Schrift ſo vielfach von dem Antlitz Gottes ſpricht, da ja in der That dieſer Logos nichts anderes, als das der Welt, dem creatürlichen Univerſum, zugekehrte Antlitz Gottes iſt. Es konnte ferner von dem Logos in dem entſprechenden Sinne geſagt werden, daß er in der „Perſon", das heißt in dem Antlitz Jeſu Chriſti leuchtet, wie der Apoſtel Paulus dies von der Herrlichkeit Gottes geſagt hat.

286.

Wenn in der dogmatiſchen Sprache der griechiſchen Kirche, ungeachtet des Vorgangs von Sabellius, oder vielleicht auch gerade um dieſen Vorgangs willen, der trinitariſche Gebrauch des Wortes *πρόσωπον* nicht hat Wurzel faſſen wollen: ſo iſt anzunehmen, daß an der Ablehnung dieſes Wortgebrauchs das Gefühl ſeinen Antheil hat, daß jenes Wort in ſeiner bibliſchen Bedeutung nur auf

das zweite Glied der göttlichen Dreieinigkeit, aber nicht auch auf die andern paßt; eben so, wie ja auch nur von diesem zweiten Glied gesagt werden sollte, daß es sich auf die Person des historischen Christus niedergelassen hat, und so in menschlicher Gestalt den Menschen erschienen ist.

287.

Daß aber dieses zweite Glied, und daß auf entsprechende Weise auch das dritte, über dessen eigenthümliche Bedeutung im Unterschied von dem zweiten die griechische Kirchenlehre nie zu einem deutlichen Bewußtsein gelangt ist, eine von der Idealität des ersten nicht getrennte, aber doch unterschiedene, beziehungsweise selbstständige Realität behauptet, eine Realität ungefähr in demselben Sinne, wie wir sie auch in Bezug auf die Dinge dieser Welt der von ihrem Wesen zwar nicht getrennten, aber doch unterschiedenen Erscheinung zuschreiben: dies wollte eben diese Kirchenlehre durch das Wort Hypostasis sagen, ein Wort, dessen Gebrauch eben so weit davon entfernt blieb, wie der Gebrauch des Wortes πρόσωπον, ein getrenntes oder getheiltes Selbstbewußtsein, eine Mehrheit von Ichheiten oder Subjecten des Bewußtseins in Gott aussagen zu sollen.

288.

Im Wesentlichen gilt das Entsprechende nun auch von dem Worte persona, welches die lateinische Kirchenlehre zum trinitarischen Gebrauch, nicht dem griechischen πρόσωπον, sondern dem Worte ὑπόστασις gleichgeltend, ausersehen hat. So unbequem dieser Gebrauch, um der Zweideutigkeit des Wortes willen, geworden ist: so deutlich läßt sich doch der Sinn nachweisen, der ihr dabei, keineswegs nur dunkel und verworren, vorgeschwebt hat. Es ist aber dieser Sinn der ächt speculative, auf den die wissenschaftliche, mit dem lebendigen Mark des Christenthums aufgenährte und zugleich philosophisch durchgebildete Gotteslehre immer von Neuem zurückkommen muß.

289.

Auf das erste Glied der göttlichen Dreieinigkeit, auf den Vater, nicht in dem Sinne, wie dieses Wort in den Reden des Heilands und anderwärts im Neuen Testamente für den ganzen Gott gebraucht wird im Gegensatze des „Menschensohnes" und im Gegensatze der Kinder, welche der Menschensohn dem himmlischen Vater aus der Menschheit wirbt, sondern so, wie damit das

reine, von ſeinen Zeugungen wie von ſeinen Schöpfungen begrifflich unterſchiedene Weſen Gottes bezeichnet werden ſoll, — auf dieſes erſte Glied wird das Wort Perſon angewandt in dem Bewußtſein, daß dieſes Weſen — das Abſolute der reinen Vernunft, wie wir es auf dem Standpunkte der neuern Speculation bezeichnen dürfen, — nichts anderes iſt, als das unendliche, einfache Anſich der Perſönlichkeit, das heißt der ſelbſtbewußten Ichheit und Geiſtigkeit; die ewig ruhende, ewig ſich gleichbleibende, aber in der Unendlichkeit der ihr von Ewigkeit her inwohnenden Formenwelt die überſchwengliche Fülle möglichen Inhalts in ſich tragende Potenz des perſönlichen Geiſtesdaſeins.

290.

Auf das dritte Glied der Dreieinigkeit iſt eben dieſes Wort in dem nicht minder klaren und klar ausgeſprochenen Bewußtſein übertragen worden, daß dieſes Glied der göttliche Wille iſt, der ſelbſtbewußte, auf ſelbſtbewußter Vorausſetzung einer doppelten Unendlichkeit, ſowohl der Formen, welche ein mögliches Daſein umſchließen, als auch des Inhalts, der in einem von Ewigkeit zu Ewigkeit währenden Proceſſe geiſtiger Selbſtzeugung dieſe Formen mit göttlicher Wirklichkeit erfüllt, beruhende, von dieſer doppelten Vorausſetzung im eigentlichen Wortſinn „ausgehende" Wille oder Willensgeiſt der göttlichen-Liebe. Der Wille iſt auch im creatürlichen Geiſte das ſpecifiſche Moment der wirklichen, eben ſo wie die Vernunft das ſpecifiſche Moment der möglichen Perſönlichkeit. Dieſe Bedeutung beider Begriffe hat die Kirchenlehre im Auge gehabt, wenn ſie die derſelben entſprechenden Momente des perſönlichen Daſeins der Gottheit mit dem Namen von Perſonen zu bezeichnen für gut fand.

291.

Zwiſchen dieſen beiden Gliedern ſteht nun auch in der ausgebildeten Trinitätslehre das zweite Glied, das Wort oder der Sohn, das ewige Erzeugniß des göttlichen Selbſtgebärungsproceſſes, das Glied, auf deſſen Daſein zwar nicht der Begriff oder das Anſich (289), wohl aber die Wirklichkeit des perſönlichen Daſeins der Gottheit beruht, in der Mitte. Es ſteht zwiſchen ihnen mit ganz entſprechender Bedeutung mitten inne, wie jene war, in der bereits die ältere Theologie den Begriff des göttlichen Logos gefaßt hatte (283). Auch in dieſer ausgebildeten Lehre wird der Sohn fort-

während als εἰκών, als Species oder Imago des „unsichtbaren" Vaters bezeichnet, das heißt nicht eigentlich als sein Ab- oder Ebenbild, — denn wie könnte es von dem Unsichtbaren ein Ebenbild geben? — sondern vielmehr als das Moment geistiger Bildlichkeit, geistiger Gestaltung überhaupt, welches im Verhältnisse zur Welt deren ewiges Urbild oder Vorbild ist, kurz, im ächt biblischen Sinne, als das „Antlitz" der Gottheit, welches, ihrer Herrlichkeit und ihrer Weisheit voll, auf den Namen der göttlichen Persönlichkeit, πρόσωπον, zufolge eben dieses biblischen Sprachgebrauchs noch vor jenen andern Momenten hres Begriffs ein bevorzugtes Anrecht hat. (285.) (dddd)

292.

An den Begriff der göttlichen Persönlichkeit des Logos in diesem urchristlichen Sinne muß, mit Beseitigung der falschen und unklaren Vorstellungen, zu denen die trinitarischen Formeln der Kirchenlehre verleitet haben, die speculative Christologie wieder anknüpfen, wenn sie das Ziel erreichen will, welches wir als das durch die Gesammtaufgabe evangelischer Theologie ihr gestellte bezeichneten (268). In den Zusammenhang der Anschauungen, die unter ihm enthalten sind, wird dann sowohl der Inhalt der theosophischen Mystik, als auch der Inhalt des speculativen Idealismus nach seinen ächt theologischen Bestandtheilen den Zugang finden, der ihm durch den Dogmatismus der Kirchenlehre, so lange sie in den Schranken der bisherigen confessionellen Systeme eingeschlossen blieb, versperrt worden ist.

293.

Der göttliche Logos, im Sinne der alexandrinischen Theologie, der von den Lehrern der christlichen Kirche nie verläugnet worden ist, schließt jene Welt der Herrlichkeit und der Weisheit in sich, welche man mit der platonischen Ideenwelt vergleichen kann; vorausgesetzt, daß unter dieser nicht blos ein Inbegriff „ewiger und nothwendiger Wahrheiten," solcher, die nur Formen des Seins, aber nicht selbst ein Seiendes, und noch weniger ein lebendig Werdendes oder sich selbst Gebärendes sind, verstanden werde. Eben diese Welt aber ist es, welche von den theosophischen Mystikern, in so fern dieselben aus den ächten Quellen christlicher Anschauung einen ächt religiösen Gehalt entwickelt haben, unter der Vorstellung einer innergöttlichen Natur verstanden wird. (265 f.)

294.

Natura nämlich, von nasci abgeleitet, bezeichnet in dieſem Zuſammenhange nicht, wie dieſes Wort wohl ſonſt dafür gebraucht wird, die logiſche Allgemeinheit der göttlichen Weſensbeſtimmungen. Es iſt dieſes Wort vielmehr gewählt, um die ewige Geburt in Gott zu bezeichnen, den Proceß einer unendlichen Gedankenzeugung, aus welchem, weil in Gott der Gedanke zugleich That, das Gedachte unmittelbar als ſolches ein Seiendes iſt, von Ewigkeit her ein Univerſum wirklicher, lebendiger Geſtalten hervorgeht, die ſtets bewegten, in unabläſſig ſchwankender Erſcheinung ſchwebenden Ur- und Vorbilder der Dinge, welche dann durch den göttlichen Willen in der creatürlichen Welt noch eine intenſivere Realität und vollere Selbſtſtändigkeit erlangen.

295.

Es bildet aber dieſes geiſtige, in ſeiner Identität wahrhaft reale, und in ſeiner Realität durchaus ideale Univerſum der innergöttlichen Natur, obwohl in unendlicher Mannichfaltigkeit der Geſtaltenbildung ſich ausbreitend, doch zugleich, eingefügt wie es iſt in den ſelbſtbewußten, mit ſeinem Selbſtbewußtſein die Unendlichkeit umfaſſenden Geiſt Gottes, eine ſtreng in ſich geſchloſſene, organiſche Einheit. Dies hat die ältere Theoſophie zu keiner Zeit verkannt, obgleich ſie ſtets mehr jener Mannichfaltigkeit zugewandt und mit ihrer Betrachtung beſchäftigt war. Wenn es jedoch galt, dieſe Einheit in einen feſten, klar abgegrenzten Begriff zu faſſen: ſo hat auch ſie ſtatt deſſen, ähnlich wie die kirchliche Lehre zur Bezeichnung des Gehaltes ihres Logosbegriffs überhaupt ſogleich auf den hiſtoriſchen Chriſtus hingewieſen, oder vielmehr auf das phantaſtiſche Erinnerungsbild, welches ſich ihr, aus Mangel an einer ausreichenden ſpeculativen und geſchichtlichen Vermittelung, an die Stelle des hiſtoriſchen Chriſtus untergeſchoben hatte.

296.

Der Begriff dieſer Einheit, den wir hier ſuchen, den in wiſſenſchaftlicher Weiſe, in Geſtalt der Allgemeinheit, durch welche ſich die beſondere hiſtoriſche Geſtalt, in der er uns erſcheint, erſt für das wiſſenſchaftliche Denken vermitteln ſoll, ſich zur Klarheit zu bringen die theoſophiſche Myſtik unvermögend war, während die ältere Kirchenlehre und auch noch die Lehre Luthers (144) ihn zwar beſaß, aber ohne ſich ſeines Beſitzes recht ſicher zu wiſſen, und ohne den in ihm liegenden Inhaltsreichthum ſo vollſtändig,

wie es erſt der Myſtik gelungen iſt, gewahr zu werden, — dieſer Begriff iſt kein anderer, als der Begriff des perſönlichen Charakters. Er iſt es in dem Sinne, von dem wir ſchon bemerkt haben, daß nur in ihm die wahre, urſprüngliche Bedeutung des Logosbegriffs zu ſuchen iſt. (284.)

297.

Die Unſicherheit des Beſitzes, aus der in Bezug auf den Begriff des inwohnenden Charakters der Gottheit alle bisherige kirchliche Theologie nicht herausgekommen iſt, beruht auf der Mangelhaftigkeit der Speculation, aus der ſie ihren Begriff des Abſoluten oder des reinen Weſens der Gottheit entnommen hat. Wie dieſer Begriff in ſeiner leeren, aller Beſtimmung, insbeſondere der raumzeitlichen, feindlichen Unendlichkeit einen charakterloſen Gott zu fordern ſchien: ſo ſetzte ſie dadurch ſich mit ſich ſelbſt oder mit ihrem eigenen beſſern, aus dem ächten Quell göttlicher Offenbarung geſchöpften Einſicht in einen Widerſpruch, aus welchem nur eine weiter gereifte Speculation ſie befreien kann.

298.

Solche Befreiung iſt nun eben das Werk, welches wir von der philoſophiſch-theologiſchen Speculation unſerer Zeit (267) erwarten dürfen. Auf Grund ihrer idealiſtiſchen Grundanſchauung, nach welcher es in letzter Inſtanz kein anderes Sein, als ſelbſtbewußte, denkende und wollende Ichheit giebt, wird uns dieſelbe einen Begriff von dem reinen Weſen, von dem abſoluten Ich der Gottheit gewinnen helfen, worin der Widerſpruch getilgt iſt zwiſchen der in der Gottheit vorausgeſetzten Unendlichkeit, und der nothwendigen Selbſtbegränzung, ohne die keine Ichheit, kein Selbſtbewußtſein zu denken iſt, und worin zugleich Platz wird für eine Reihe eigenſchaftlicher Begriffe ethiſchen und äſthetiſchen Inhalts, aus deren Miſchung der Begriff eines freien, göttlichen Charakterbildes, des höchſten, ja des einzigen Gegenſtandes aller wahrhaften Religionsanſchauung, auch mit wiſſenſchaftlicher Folgerichtigkeit hervorgeht.

299.

In dieſem Charakterbilde alſo, in der Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes oder Logos, — denn eine andere Perſönlichkeit hat der Sohn eben nicht, und nur in dieſer Weiſe, als Summe und organiſche Einheit der Charaktereigenſchaften, ſteht er als Perſon der

Perſon, das heißt dem reinen, für ſich eigenſchaftsloſen Ich des Vaters gegenüber, — iſt, ſchon vor Schöpfung der Welt, eine Welt umſchloſſen. Eine Welt, das heißt der Inbegriff jener idealrealen Weſenheiten, die in dem unendlichen Proceſſe göttlicher Selbſtgebärung aus dem Schooße des ewigen Vaters aufſteigen und eben ſo unabläſſig in ihn zurückverſenkt werden. In eben dieſem Charakterbilde wird auch das inwohnende Princip der Selbſtgebärung beſtimmter Sphären der creatürlichen Welt enthalten ſein, vorausgeſetzt nämlich, daß ſolches Princip ſich in der freien Weiſe, welche ſein Begriff mit ſich bringt, dem göttlichen Charakterbilde geeinigt und einverleibt hat. (eeee)

300.

So ſind denn hiermit, und erſt hiermit vollſtändig, die unentbehrlichen ſpeculativen Vorausſetzungen dargelegt für die große, ihrem weſentlichen Inhalt nach durchaus ideale Glaubensanſchauung Luthers vor dem Erlöſungsproceſſe des menſchlichen Geſchlechts. Durch die Sünde ſeines Ahnherrn des Antheils an dem göttlichen Charakterbilde verluſtig gegangen, der ihm von vorn herein durch den ſchöpferiſchen Liebewillen der Gottheit beſchieden war, ſollte dieſes Geſchlecht nach dem Rathſchluſſe deſſelben Liebewillens von Neuem damit ausgeſtattet, und eben dadurch des ewigen Heiles, das heißt, der Gemeinſchaft des Göttlichen, welche eben nur in dem Umkreiſe des göttlichen Charakters ſtattfindet, theilhaftig werden. Um dieſes Ziel zu erreichen, mußte das Charakterbild der Gottheit ſich einſenken in die Gattungsſubſtanz der Menſchheit, es mußte die feindſeligen Mächte, die ſich dieſer Subſtanz bemächtigt hatten, überwinden, und ſie eben dadurch, daß es ſich in ihre Gewalt, in die Gewalt des Todes und der Sünde gab, ertödten.

301.

Wie in dem Momente dieſer Einſenkung ſelbſt, dieſes Todes, welchen das göttliche Charakterbild ſtirbt, indem es ſich der ſterblichen Subſtanz der Gattung vermählt, das Charakterbild gleichzeitig nichtsdeſtoweniger in der vollen unverkürzten Herrlichkeit ſtrahlt, die es von Ewigkeit zu Ewigkeit bei dem Vater hat: dies kann nach dieſer Auffaſſung eben ſo wenig als dunkel oder widerſprechend erſcheinen, als, wie der menſchliche Auferſtehungsleib, mit welchem ſich dieſes Bild in ſeiner Rückkehr aus dieſer Einſenkung überkleidet, ein allgegenwärtiger und alldurchdringender iſt, gleich der Gottheit

ſelbſt, und gleich jenem ihrem Charakterbilde, dem er ſich von jetzt an für alle Ewigkeit einverleibt hat.

302.

Es iſt nämlich dieſer Auferſtehungsleib, der verklärte und verherrlichte Leib des idealen Chriſtus, nach dieſer Auffaſſung nichts anderes, als, wie wir ihn auch ſchon oben in der geſchichtlichen Darſtellung der Lehre Luthers bezeichnet haben (153), der von der Subſtanz der Sünde und des geiſtigen Todes geläuterte, mit dem Charakterbilde der Gottheit aufs Neue geeinigte Gattungsbegriff der Menſchheit. Er iſt es, wiefern in ihn, nach den Lehren des ächten Traducianismus (75), jene Kraft der Selbſterzeugung und Selbſtgebärung hineingelegt iſt, ohne die ein creatürliches Leben in relativer Selbſtſtändigkeit, gegenüber ſeinem Schöpfer auf keine Weiſe denkbar wäre.

303.

Daß ohne irgend welche Theilhaftigkeit an dieſem Leibe Heil für die einzelnen Menſchen undenkbar iſt, folgt unmittelbar aus allem Obigen. Man wird daher in dieſem Zuſammenhange auch die Beharrlichkeit gerechtfertigt finden, womit Luther auf dem Begriff dieſer Theilhaftigkeit beſtand, obwohl die Art und Weiſe, wie er dieſen Begriff an die Handlungen der chriſtlichen Sacramente zu knüpfen ſuchte, noch weſentlich durch die Unklarheit getrübt iſt, in der er, durch Schuld des kirchlichen Standpunktes ſeiner Zeit, der auf der Vorausſetzung einer unmittelbaren Einheit dieſes Elementes mit dem idealen beruht (278), über das geſammte hiſtoriſche Element des Chriſtenthums befangen blieb. (mm)

304.

Und ſo muß denn der Vermittlungsproceß der idealen Chriſtologie, deſſen weſentliche Momente wir im Vorſtehenden (281—303) bezeichnet haben, ſich, wenn er vollſtändig zu ſeinem Ziele gelangen ſoll, ergänzen durch einen entſprechenden, auf der realen Seite der Chriſtologie erfolgenden Proceß. Das Gelingen dieſes zweiten Proceſſes iſt weſentlich bedingt durch die Ergebniſſe des erſten, aus dem Grunde, weil nur aus dieſen Ergebniſſen die richtige Stellung des Problems hervorgehen kann. In dieſem Umſtand vornehmlich haben wir den Grund der Erſcheinung zu ſuchen, daß auch die hiſtoriſche Vermittlungsarbeit, obgleich zu ihr ſchon im reformirten Kirchenleben, beſonders der Arminianiſchen Parthei, einige Anfänge gemacht worden ſind, doch erſt in dem großen

Gährungsproceſſe des Lutherthums zu höherer Bedeutung und gründlicherer Durchführung hat gelangen können (251 f.).

305.

Das Problem nämlich, welches der hiſtoriſchen Chriſtologie durch die ideale geſtellt werden muß, wenn es zu einer wiſſenſchaftlichen Entwickelung der erſteren kommen ſoll, iſt: die Erkenntniß der Art und Weiſe, wie, gemäß der Grundanſchauung des chriſtlichen Glaubens, das lebendige Charakterbild der Gottheit ſich in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus verwirklicht hat, und, damit in nothwendiger Verbindung, die Erkenntniß der geſchichtlichen Bedingungen, an welche dieſe Verwirklichung geknüpft iſt.

306.

Es iſt klar, daß nur dieſer Begriff des göttlichen Charakterbildes, in der Beſtimmtheit, wie wir ihn hier bezeichnet haben, als das Weſen der ewigen Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes erkannt, eine durchgeführte Unterſcheidung des hiſtoriſchen Chriſtus von dem idealen, und, unbeſchadet ſeiner wahren Einheit mit dem letzteren, eine ächt hiſtoriſche Erkenntniß des erſteren möglich macht. Denn eine ſolche Erkenntniß iſt im wiſſenſchaftlichen Sinne nur möglich von einem Gegenſtande, der ganz innerhalb der Gränzen des hiſtoriſchen, das heißt, des den Geſetzen der menſchlichen Natur entſprechenden Geſchehens ſteht, indem dieſe Gränzen des hiſtoriſchen Geſchehens zugleich die Gränzen des hiſtoriſchen Erkennens ſind. Nun aber läßt ſich von dem Begriffe des göttlichen Charakterbildes gar wohl annehmen, was ſich von dem Begriffe einer göttlichen Perſönlichkeit in jenem unklaren, ſich ſelbſt widerſprechenden Sinne der confeſſionellen Dogmatik (282) mit nichten würde annehmen laſſen. Es läßt ſich, ſagen wir, von ihm annehmen, daß ſeiner übermenſchlichen Wirklichkeit im Weſen des dreieinigen Gottes unbeſchadet, welche gar nicht dadurch berührt wird, die innermenſchliche Verwirklichung dieſes Bildes ganz innerhalb jener Gränzen hat erfolgen können, ohne irgend eine der Möglichkeit eines hiſtoriſchen Urtheils ſich entziehende Durchbrechung oder Ueberſchreitung derſelben.

307.

Hieraus folgt, daß die evangeliſche Theologie im Punkte der hiſtoriſchen Chriſtologie ſich nicht allein berechtigt, ſondern auch verpflichtet achten wird, von den Werkzeugen und Mitteln kritiſch-

hiſtoriſcher Forſchung, welche durch die Auflöſung des Lutherthums in ihre Hände gekommen ſind, einen völlig freien, durch keine der Vorausſetzungen, welche ſämmtlich an der einen Vorausſetzung der unmittelbaren Identität (277) des hiſtoriſchen mit dem idealen Chriſtus hängen, irgendwie gebundenen Gebrauch zu machen. Denn ſie weiß ja zum Voraus, nicht nur, daß jedes lebendige Charakterbild, deſſen Züge einer ächten, urkundlichen Ueberlieferung eingepflanzt ſind, auch der ſtrengſten wiſſenſchaftlichen Kritik Stand halten wird, ſondern auch, daß nur aus einer ſolchen Kritik die wahrhafte, lebendige Erkenntniß dieſes Charakterbildes hervorgehen kann.(eeee)

308.

Die Anſchauung des hiſtoriſchen Chriſtus, welche aus dieſem kritiſchen Proceſſe hervorgeht, wird für die evangeliſche Theologie nicht blos, auf äußerliche Weiſe, die Ergänzung, ſondern weſentlicher noch, auf innerliche, die Erfüllung jenes idealen Chriſtusbegriffs ausmachen, welchen ſie auf ſpeculativem Wege gewonnen hat. Denn der Begriff des göttlichen Charakters, was wäre er für uns und welchen Werth könnte er für die Religion in Anſpruch nehmen, die nicht in begrifflicher Speculation, ſondern in Erfahrung und Erlebniß eines thatſächlichen Gehaltes beſteht, wenn er nicht aus der Wirklichkeit eines menſchlich lebendigen, in treuer urkundlicher Ueberlieferung geſchichtlich aufbewahrten Charakterbildes unſerm geiſtigen Auge entgegenleuchtete?

309.

Solchergeſtalt iſt alſo, zwar nicht der Begriff, wohl aber die Anſchauung des Charakterbildes der Gottheit für die Menſchheit durch den hiſtoriſchen Chriſtus vermittelt. Iſt es aber dieſe Anſchauung, ſo iſt es auch die Wirklichkeit des idealen Chriſtus, das heißt, des göttlichen Charakterbildes, nicht zwar, wie es an ſich ſelbſt, im Selbſtbewußtſein und in der Selbſtanſchauung Gottes, oder wie es in Bezug auf andere creatürliche Geiſter außer den Menſchen, wohl aber, wie es in Bezug auf die Menſchen iſt; alſo des gottmenſchlichen Charakterbildes, des mit der menſchlichen Natur im prägnanten Sinne (294) vereinigten Logos oder Gottesſohnes.

310.

Obgleich aber durch den hiſtoriſchen Chriſtus vermittelt, ſo fällt dagegen die Wirklichkeit des idealen Chriſtus zu keiner Zeit

mit der perſönlichen Wirklichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus unmittelbar zuſammen. Sie geht ihr in gewiſſem Sinne zeitlich noch voran, denn das Weſen jener göttlichen Eigenſchaften, welche ſich zur vollen Realität des göttlichen Charakterbildes in dem hiſtoriſchen Chriſtus ſammeln ſollen, muß ſchon vor deſſen Auftreten in die menſchliche Gattungsnatur eingeſenkt ſein; wie ſolches auch die ältere Kirchenlehre in ihren Ausſagen von dem λόγος σπερματικός anerkannt hat.

311.

Insbeſondere aber für die Zeit während des irdiſchen Wandels Jeſu von Nazareth und nach derſelben iſt jede Vorſtellung zu entfernen, welche, dort die Wirklichkeit des idealen Chriſtus in dem hiſtoriſchen, hier die Wirklichkeit des hiſtoriſchen in dem idealen Chriſtus auf irgend eine Weiſe oder in irgend einem Sinne zu verſchlingen droht. — Es kann dieſe Unterſcheidung vollzogen werden, ohne daß darum die kirchliche Formel von der Vereinigung der zwei Naturen in Einer Perſon aufgegeben zu werden braucht. Denn der Sinn dieſer Formel iſt nachweislich ein ſolcher, der ſich ſchon in dem Begriffe des idealen Chriſtus erſchöpft, von der ſpecifiſchen Anerkennung aber, die wir hier für den hiſtoriſchen Chriſtus verlangen, gar nicht berührt wird. (hhhh)

312.

Iſt nun auf dieſe Weiſe der Begriff der Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in ſeinem Unterſchiede von dem Begriffe des idealen Chriſtus wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt, mit dem er jedoch eben durch die Idee, welche das Weſen des letztern ausmacht, unabtrennbar vereinigt bleibt: ſo bleibt noch die Frage zu beantworten, in welcher Weiſe wir, dem hier dargelegten Zuſammenhange gemäß, das Werk dieſes Chriſtus werden zu verſtehen haben. Denn daß die Auffaſſung dieſes Werkes, wie wir ſie eben bei Luther fanden und nachwieſen, zunächſt nur auf das Werk des idealen Chriſtus paßt, — wenn anders dort Werk und Perſon noch unterſchieden werden kann, — aber nicht unmittelbar auf das des hiſtoriſchen: dies wird man uns um ſo weniger beſtreiten wollen, als eben hierin ohne Zweifel der Grund liegt, weshalb die Lehre Luthers über die Bedeutung dieſes Werkes ſo wenig Eingang nicht nur bei den Reformirten, ſondern auch bei ſeiner eignen Parthei gefunden hat.

313.

Den Kreuzestod des historischen Christus und seine Auferstehung, mit Luther, als Acte seines Kampfes mit dem Teufel fassen und mit den Mächten, welche im Gefolge des Teufels vorgestellt werden (102), dies heißt offenbar nichts anderes, als, diese geschichtlichen Ereignisse nur als Sinnbilder der ewigen Thaten des idealen Christus ansehen. Noch deutlicher ist dies der Gehalt jener Auffassung, welche Christus in jedem Gläubigen geboren werden, leiden, sterben und auferstehen, und in diesen seinen Lebens- und Leidensthaten die Sünde und sündhafte Leiblichkeit des Gläubigen aufzehren oder vertilgen, so wie auch durch Mittheilung seines unsterblichen Leibes einen sündlosen, verklärten Leib in ihm erzeugen läßt.

314.

Wenn, wie es die Natur der Sache in aller kirchlichen Entwickelung so mit sich bringt, — auch innerhalb der Richtung, die von Haus aus mehr dem idealen Christus zugewandt ist, — die Aufgabe in den Vordergrund tritt, für Grund und Zweck des Kreuzestodes Jesu von Nazareth einen dogmatischen Ausdruck zu finden: so ist, so lange über das Verhältniß des historischen zum idealen Christusbegriff das vollkommen klare Bewußtsein mangelt, der Rückfall in eine Auffassungsweise unvermeidlich, die, im Gegensatz jener Anschauungen Luthers, mehr oder weniger den Charakter der Aeußerlichkeit tragen wird. Daher die Hartnäckigkeit, mit welcher, trotz ihres nachweislichen Widerspruchs gegen das Grundprincip der Reformation (62), die Anselmische Lehre von der stellvertretenden Genugthuung bis jetzt noch in allen Gestaltungen der bekenntnißmäßigen Kirchenlehre sich behauptet hat.

315.

Für die evangelische Theologie dagegen, sofern sie sich zu dem dort noch fehlenden Bewußtsein erhoben hat, wird jener Kreuzestod zum Gegenstand einer geschichtlichen Betrachtung, von deren Inhalt jene dogmatischen, wesentlich auf die ideale Christologie bezüglichen Begriffe, die allein ihn als Erlösungsthat im strengen Wortsinn der ächten Lutherslehre (74) erscheinen lassen, so lange noch fern zu halten sind, bis für sie auf diesem Wege auch die geschichtliche Vermittelung gefunden ist. Er ist, als geschichtliches Ereigniß, eine menschlich freie That des historischen Christus, die That der

Unterwerfung unter eine weltgeschichtliche Nothwendigkeit, welche diesen Tod zur unerläßlichen Bedingung machte für die Offenbarung des göttlichen Charakterbildes in einer menschlichen Persönlichkeit.

316.

Weil diese Nothwendigkeit durchaus an der sündhaften Natur des menschlichen Geschlechtes hängt und wesentlich durch sie bedingt ist, über die Sünde aber eben Christus, der historische, durch seinen sittlichen, die Reinheit und Fülle des göttlichen Charakters in sich ausprägenden Charakter den entscheidenden Sieg errungen hat: so kann allerdings der Tod auch dieses Christus als eine stellvertretende That, ja, wenn man es so ausdrücken will, als eine That der Sühne oder stellvertretenden Genugthuung bezeichnet werden. Nur ist als das Subject, dem die Genugthuun geleistet wird, nicht die Gerechtigkeit Gottes im Sinne der Anselmischen Theorie zu fassen, sondern vielmehr eben jene welthistorische Nothwendigkeit, oder auch, mit Luther, der mit dieser Wendung einer ächt geschichtlichen Auffassung so nahe trat (104 f.), der Begriff des Gesetzes, dessen Macht über das Menschengeschlecht eben dadurch, daß ihm genug geschah, gebrochen ward.

317.

So aufgefaßt, gestaltet sich der geschichtliche Kreuzestod des Menschen Jesus von Nazareth zugleich zum unwillkürlichen Symbol, oder besser, zum organischen Ausdruck, zu einer durch die Natur der Sache, durch die innere Nothwendigkeit geschichtlicher Entfaltung des Rathschlusses der Gottheit in Bezug auf die Geschichte des menschlichen Geschlechtes herbeigeführten Darstellung der übergeschichtlichen Erlösungsthat des idealen Christus. Unter dieser nämlich verstehen wir jene Einsenkung des lebendigen Charakterbildes der Gottheit in die Gattungsnatur der Menschheit (307), welche im Sinne der idealen Christologie als die nicht blos einmalige, sondern in Folge der Menschwerdung immer wiederholte Leidensthat des göttlichen Sohnes bezeichnet werden kann.

318.

Desgleichen sind auch die Gesichte, in denen, nach der weiteren Auswickelung jenes göttlichen Rathschlusses, den Jüngern des Gekreuzigten die Gewißheit seines todtüberwindenden Fortlebens und seines Eingangs zur himmlischen Herrlichkeit, und eben damit

der Muth und die Freudigkeit zur Fortsetzung des welthistorischen, von dem Meister begonnenen Werkes gewährt ward, durch ihre im höchsten Sinne wunderbare und doch ächt geschichtliche (306) Natur zum prägnantesten Sinnbild geworden für die geistige, im Gesammtleben des menschlichen Geschlechts, wie in der Seele jedes Gläubigen erfolgende Auferstehung des idealen Christus.[iiii]

319.

In dieser Weise also, wie hier gezeigt (304—318), durch wissenschaftliche Entwickelung der Christologie nach ihrer historischen Seite wird die evangelische Theologie das große Recht des reformirten Bekenntnisses zur verdienten Anerkennung bringen, in so fern darin die menschliche Persönlichkeit des historischen Christus vor Allem festgehalten ist. Sie wird es, ohne irgend welche Beeinträchtigung des eigenthümlichen Wahrheitsgehalts der Lutherischen, vorzugsweise dem idealen Christus zugewandten Lehre. Aus diesem doppelseitigen, auf dem Wege wissenschaftlicher Entwickelung des gemeinsamen Glaubensinhaltes erzielten Anerkennungsacte geht dann von selbst das Princip der bis jetzt vergeblich angestrebten, und so lange, als die kirchliche Theologie bei der Voraussetzung einer unmittelbaren Einheit des idealen und des historischen Christus beharrt, vergeblich anzustrebenden Einigung des Lehrbegriffs der beiden Confessionen hervor.[kkkk]

320.

Dieses Einigungsprincip hat, wie aus unserer Darlegung sich ergiebt, seinen wesentlichen Sitz in der Christologie, eben so, wie ja auch die Gegensätze, deren Ausgleichung wir von ihm erwarten, dort ihren Sitz hatten. Da indeß der Streit der Confessionen nicht zunächst im Gebiete der Christologie, sondern in der Sacramentslehre zum Ausbruch gekommen ist: so haben wir jetzt noch zu zeigen, in welcher Weise sich dort auf Grund des christologischen Princips die Einigung vollziehen wird.

321.

Wenn sich auf christologischem Gebiet ergeben hat, daß es von beiden Seiten ein eigenthümliches, eigenthümlich berechtigtes Interesse von positivem Gehalt war, welches jede der beiden Partheien der andern gegenüber zu vertreten hatte, indem solcher Gehalt bei dieser nicht zu seinem Rechte kam: so gilt nicht ganz ein Gleiches von dem Streite um die Bedeutung des Sacramentes.

Hier vertrat nur Luther, die Natur des Sacramentes selbst betreffend, eine Anschauung von eigenthümlich positivem Gehalt. Die Reformirten bekämpften seine Lehre, nicht, weil sie ihr eine abweichende gleichgehaltige Anschauung gegenüberzustellen hatten, sondern weil ihnen durch sie der positive Gehalt ihrer christologischen Anschauung gefährdet schien.

322.

Wie nämlich oben gezeigt (166 f.), so besteht das Charakteristische von Luthers Sacramentslehre nicht allein in der Voraussetzung jener himmlischen, allgegenwärtigen Leiblichkeit des idealen, nicht des historischen Christus, deren Natur und Beschaffenheit es gestattet, sie als Gegenstand thatsächlichen Genusses oder leibhaftiger Seelennahrung für die Gläubigen zu denken, sondern zugleich in der Zuversicht, daß dieser Genuß, diese Speisung der gläubigen Seele im Sacrament des Altars wirklich auf eine eigenthümliche, mit keiner andern Art des Empfangens geistiger Segnungen vergleichbare Weise zu Theil wird.

323.

Die Reformirten bekämpften diese Lehre hauptsächlich zwar aus dem Grunde, weil sie von dem Unterschiede dieses in solcher Weise genießbaren Christusleibes von der verklärten, aber individuellen Leiblichkeit des historischen Christus eben so wenig, wie Luther seinerseits, ein Bewußtsein hatten, und mit Recht urtheilten, daß diese letztere, das wesentliche Object ihrer christologischen Anschauung, auf keine Weise Gegenstand eines derartigen Genusses sein könne. Doch würden sie dieselbe, wie Schwenkfeld es that, auch dann selbst haben bekämpfen können, wenn sie Luthers Ansicht von dem gegenwärtigen Leibe seines idealen Christus getheilt hätten, auf Grund einfach nur des Umstandes, daß ihnen von einem derartig specifischen, durch die Gestalt des Brotes und des Weines im Abendmahl bewirkten Genusse das Bewußtsein fehlte.

324.

Dieser Umstand ist es, der es auch uns verbietet, die Einigung dieses Gegensatzes in der Weise zu vollziehen, wie sie sich zunächst darzubieten scheint. Es könnte nämlich hier auf dem von uns eingenommenen Standpunkte christologischer Verständigung am nächsten zu liegen scheinen, den positiven Gehalt des Lutherischen Sacramentglaubens uns einfach anzueignen. Denn jener an

ſich berechtigte Einwand der Reformirten wird eben durch die von uns vollzogene Unterſcheidung des idealen und hiſtoriſchen Chriſtus gehoben, und ſo das Mißverſtändniß entfernt, als werde für das Sacrament in irgend einem Sinne ein realer Genuß der Leiblichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in Anſpruch genommen.

325.

Aber bereits oben durften wir die Gewaltſamkeit nicht ungerügt laſſen, womit Luther, hier auf einer Buchſtäblichkeit der Schriftauslegung fußend, welche ſeiner ſonſt ſo geiſtesfreien Glaubensanſchauung fremd iſt, dem Brote und dem Weine des Abendmahls, und ähnlich auch dem Waſſer der Taufe eine ſpecifiſche Inwohnung der himmliſchen Leiblichkeit ſeines idealen Chriſtus zuſchreibt, deren Begriff um ſo mehr im Unklaren bleibt, je größeres Gewicht er zugleich auf die Allgegenwart dieſes Leibes, auf ſeine Inwohnung in allen und jeden creatürlichen Subſtanzen legt.

326.

In dem Widerſtande, den ſie, und nicht ſie allein, ſondern mit ihnen auch aufrichtige Bekenner der Lutheriſchen Anſchauung von der Vergottung des idealen Chriſtusleibes, dieſer Gewaltſamkeit entgegenſtellten, liegt alſo, neben jenem allgemeinen Rechte ihrer chriſtologiſchen Vorausſetzung (323), noch ein beſonderes Recht der Schweizeriſchen Reformatoren in Bezug auf den Inhalt des Sacramentſtreits. Die Ausgleichung dieſes Rechts mit dem Rechte, welches der poſitive Gehalt der Lutheriſchen Sacramentlehre für ſich in Anſpruch nimmt, iſt auch ihrerſeits noch unter die Aufgaben der evangeliſchen Theologie zu zählen.

327.

So übereilt es geweſen wäre, ſolche Ausgleichungen auf dem vorhin bezeichneten Wege erzielen zu wollen, welcher eine bevorzugende Begünſtigung des Lutherthums in ſich ſchließt (324): eben ſo übereilt würde es jetzt ſein, wenn wir, jedes eigenthümliche Verhältniß der ſacramentlichen Handlungen zu dem Genuſſe der Leiblichkeit des idealen Chriſtus in Abrede ſtellend, das Recht der Lutheriſchen Anſchauung nur in die Anerkennung dieſer Leiblichkeit als ſolcher ſetzen, den ſacramentlichen Handlungen aber, mit den Bekenntniſſen der Reformirten, entweder eine nur bildliche, oder eine in der abſtracten Weiſe des nur theoretiſchen Bewußſeins den geiſtigen Genuß vermittelnde Bedeutung zuſchreiben wollten.

328.

Die volle Wahrheit des Sacramentbegriffs, aus welcher zugleich die Ausgleichung jener entgegengesetzten Rechtsansprüche sich ergeben wird, ist vielmehr nur in dem Rückgange auf den Grundbegriff der ächt apostolischen Lehre zu finden, deren Weg in diesem Artikel von Lutheranern und Reformirten gleichmäßig, so wie ohnehin schon von der mittelalterlichen Kirche, verlassen worden ist. Es versteht nämlich diese Lehre, wie schon oben erwähnt, unter dem Leibe Christi allenthalben die Gemeinschaft der Gläubigen als solche, die unsichtbare Kirche, deren Haupt Christus ist, oder das Reich Gottes, sofern es in der Menschenwelt eine Stätte findet. Das Sacrament des Altars ist ihr mithin nichts anderes, als der wechselseitige Selbstgenuß dieser Gemeinschaft in dem gemeinsamen Mahle der Erinnerung an das Haupt, durch welches die Glieder zur organischen Einheit unter einander verbunden sind.

329.

Mit Unrecht würde man diesen Begriff der Leiblichkeit des verklärten Christus, den allein ächt biblischen, für einen andern halten wollen, als, seinem wesentlichen Gehalte nach, den Begriff, welcher, so tief und mit innerer Nothwendigkeit in Luthers Christologie begründet, von Luther seiner Abendmahlslehre zu Grunde gelegt worden ist. Er verhält sich zu ihm eben nur, wie die Wirklichkeit und ausdrückliche Bethätigung eines Dinges zu dessen allgemeiner Potenz oder Möglichkeit. Denn wie könnte, bei richtigen Voraussetzungen über die ethische Natur des Göttlichen, von einer durch die Menschwerdung des Göttlichen erzielten Inwohnung der wiedergeborenen Gattungsnatur des Menschengeschlechts im Wesen der Gottheit (302) die Rede sein, wenn diese Inwohnung sich nicht durch eine lebendige organische Gemeinschaft der wiedergeborenen Glieder dieses Geschlechtes unter sich und mit der Gottheit bethätigte?

330.

Sind aber diese zwei nur im Ausdruck unterschiedenen Begriffe von dem in den Himmel der göttlichen Dreieinigkeit eingetretenen, in der Menschheit allgegenwärtigen Christusleibe der Sache nach einer und derselbe: so bedarf es, um die specifische Beschaffenheit des Genusses zu erklären, welcher im Sacramente des Abendmahls stattfindet, nicht jener, seinen reformatorischen Genossen mit Recht anstößigen Gewaltsamkeit Luthers. Nicht das Brot und

der Wein in ihrer grobſinnlichen Materialität und Genießbarkeit, ſondern die Lebensgemeinſchaft, die nirgends ſo, wie in der Gemeinſamkeit des die Herzen öffnenden und die Geiſter beflügelnden Feſtmahls in das unmittelbare lebendige Gefühl und Bewußtſein der Glieder dieſer Gemeinſchaft eintritt, iſt das Vehikel jener geiſtleiblichen Speiſung, deren Begriff, wenn er in dieſer Weiſe an ſie gebracht wird, auch die Bekenner des reformirten Glaubens nicht werden zurückweiſen wollen. (111)

braucht ſich, um ihn zu finden, nur des auf die göttliche Gerechtigkeit, obgleich er dort nicht von ihr geſagt iſt, vollkommen anwendbaren Satzes des Spinoza zu erinnern: justitia et injustitia nonnisi imperio possunt concipi, und daneben etwa noch an Platons Behandlung des Begriffs der Gerechtigkeit in den Büchern von der Republik. Auch das ariſtoteliſche δίκαιον διανεμητικόν (Eth. ad Nicom. V.), welches man fälſchlich auf die Strafgerechtigkeit zu beziehen pflegt, ſteht in der ächten Theorie des Ariſtoteles dem bibliſchen Begriffe der Gerechtigkeit ungleich näher, als man es nach den irrigen darüber verbreiteten Anſichten meinen ſollte.

d. (zu §. 28.)

Von dem vorhin erwähnten unbibliſchen Gebrauche des Wortes Gerechtigkeit, der ſeine Wurzel in der Genugthuungslehre des Anſelmus hat, war allerdings auch Luther in ſeiner früheren Zeit nicht ganz unberührt geblieben. Ich werde unten, wenn ich auf ſein Verhalten zur Satisfactionstheorie zu ſprechen komme, einige Stellen anführen, welche dies außer Zweifel ſtellen (Anm. p.). Um ſo mehr aber verdient es bemerkt zu werden, wie gründlich ihn ſeine Bibelſtudien von dieſer ſcholaſtiſchen Irrung befreit, und mit wie klarem Bewußtſein er an mehreren Stellen ſeiner Werke die Ergebniſſe dieſes Studiums in den grundſätzlichen Zuſammenhang ſeiner Ueberzeugungen eingereiht hat. So giebt die Vorrede zu ſeiner erſten Pſalmenüberſetzung über die Bedeutung der Worte מִשְׁפָּט und צְדָקָה, die er allenthalben durch „Gericht" und „Gerechtigkeit" zu überſetzen pflegt, dieſe ausdrückliche Rechenſchaft „Wenn das Gericht bei dem Worte Gerechtigkeit ſteht, ſo iſt des Gerichtes Werk die Hälfte, nämlich das Urtheil, damit das Gottloſe und Unrecht verurtheilt, gefaßt und geſtraft wird. Und Gerechtigkeit heißt das andre Theil, damit die Unſchuld beſchirmt, erhalten und gefördert wird." Damit übereinſtimmend in der Kirchenpoſtille, Auslegung der Epiſtel am Chriſttage (Werke, Leipziger Ausg.,*) Bd. XIII, S. 119): „So müſſen wir nun der Schrift gewahren, die da zwei Gerechtigkeiten ſetzt, eine menſchliche Gerechtigkeit, — — die andere, eine göttliche Gerechtigkeit, d. i. die göttliche Gnade." Die Stelle Jeſ. 10, 22 (כְּלָיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה), wo die Neuern, ſoviel mir bekannt, alle unter צְדָקָה die ſtrafende Gerechtigkeit verſtehen, was aber, wie mir es ſcheint, auch abgeſehen von der ſonſtigen Bedeutung dieſes Wortes ſchon durch die vorangehenden Worte שֹׁטֵף בּוֹ אֲדֹנָי יְהוִה ausgeſchloſſen wird, überſetzt er ſo: „Denn wenn dem Verderben geſteuert wird, ſo kommt die Gerechtigkeit überſchwänglich." Dem entſprechend hat er denn auch in der für das Verſtändniß des bibliſchen Gerechtigkeitsbegriffs

die Anordnung des körperlichen Univerſums der göttlichen Gerechtigkeit zuſchreiben; aber ſelbſt in dieſer Ueberſchreitung bethätigt ſich noch die richtige Auffaſſung des Kernpunkts, auf den es ankommt. Bonitas Dei operata est mundum, justitia modulata est, quae mundum judicavit ex bonis faciendum, quia cum bonitatis consilio judicavit. Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronunciata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram etc. — — Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. Totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris: ne putes eum exinde judicem definiendum, quo malum coepit, atque ita justitiam de causa mali offusces. Tertull. c. Marc. II, 12. Im Nachfolgenden wird die justitia noch als plenitudo divinitatis Dei bezeichnet.

*) Auf dieſe Ausgabe ſind auch im Nachfolgenden die Citate zu beziehen.

ſo wichtigen Stelle Röm. 3, 25 δικαιοσύνη durch „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" übertragen. Ueber dieſe Auffaſſung des Wortes nicht blos an der genannten Stelle, ſondern auch an vielen andern, giebt er bei Gelegenheit von Röm. 1, 17 folgende Rechenſchaft: „Merk dieſes Stücklein mit Fleiß, daß, wo du in der Schrift findeſt das Wörtlein: Gottes Gerechtigkeit, daß du daſſelbe ja nicht von der ſelbweſenden innerlichen Gerechtigkeit Gottes verſteheſt, wie die Papiſten, auch viel heiliger Väter geirrt haben, du wirſt ſonſt davor erſchrecken; ſondern wiſſe, daß es heißt, nach Brauch der Schrift, die ausgegoſſene Gnade und Barmherzigkeit Gottes durch Chriſtum in uns, davon wir vor ihm fromm und gerecht werden geachtet, und heißt darum Gottes Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, daß wir nicht, ſondern Gott ſie wirkt mit Gnaden." (WW. XIII, S. 18). Anderwärts hören wir ihn bekennen, daß er bei den Worten Pſ. 31, 2 (בְּצִדְקָתְךָ פַּלְּטֵנִי) ſich entſetzt und ſie von ganzer Seele gehaßt und verabſcheut habe, ſo lange er gemeint, ſie auf eine fordernde und ſtrafende Gerechtigkeit beziehen zu müſſen, bis er eingeſehen, daß ſie auf die den Menſchen ſich mittheilende Gerechtigkeit des Gnaden- und Liebewillens zu beziehen ſeien. (WW. III., S. 207). Und auch ſonſt fehlt es nicht an Stellen, welche die Gerechtigkeit Gottes ausdrücklich als eines und daſſelbe bezeichnen mit ſeiner Gnade, Güte und Liebe. Dieſe nämlich heiße in ſofern Gerechtigkeit, als „Gott ſie uns aus Gnaden giebt, und ſie unſer wird, daß wir ſie empfangen." (S. d. ſchon angeführte Stelle WW. XIII., S. 119.)

Vielleicht werden Einige bei dieſer Behandlung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit durch Luther ſich der Bezeichnung erinnern, die neuerlich Schenkel in ſeinem Werke: „Das Weſen des Proteſtantismus" von dem Princip der Reformation zu geben verſucht hat, indem er daſſelbe in den Begriff des Gottes, der weſentlich nur Liebe iſt, im Gegenſatze des mittelalterlichen „Zorngottes" ſetzt. Und in der That wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher mit dem der Liebe zuſammenfällt, unmittelbar als das mit dem allgemeinen Princip des Chriſtenthums zuſammentreffende Princip der Reformation ſelbſt bezeichnen wollte, ſo wie ſie aus Luthers Geiſte hervorging. Aber der Gegenſatz, gegen welchen das reformatoriſche Bewußtſein dieſes Princips ſich durchzuarbeiten hatte, wird nicht richtig ausgedrückt, wenn man ihn in die angeblich in dem Gottesbegriff des mittelalterlichen Katholicismus vorwiegende Eigenſchaft des „Zornes" ſetzt. Von der Bedeutung dieſes Wortes, welches ganz im Gegentheil gerade erſt in Luthers Theologie ungleich mehr als in der vorangehenden kirchlichen in den Vorgrund tritt, wird ſpäter die Rede ſein. Im Gegenwärtigen muß bemerkt werden, daß Luthers bedeutſamſte Ausſprüche über das Weſen der göttlichen Gerechtigkeit durchgehends gegen eine Lehrgeſtalt gerichtet ſind, welche man wohl nicht richtiger bezeichnen kann, als wenn man ſie einen vollſtändig ausgebildeten, ethiſch-theologiſchen Rationalismus nennt. Eine ſolche war nämlich die katholiſche Lehre des ſpätern Mittelalters. Sie war es freilich nicht in dem Sinne, in welchem wir heut zu Tage das Wort Rationalismus brauchen, denn ſie war eben ſo ſehr auch der ausgebildetſte Supernaturalismus. Aber die ethiſchen Begriffe in ihr, und vor allen der Begriff der Gerechtigkeit war ein durchaus rationaliſtiſcher, d. h. äußerlich verſtandesmäßiger Weiſe ausgearbeiteter; ſo ſehr, daß ſeine Anwendung auf Lohn

und Strafe menſchlicher Handlungen ganz eigentlich als ein Rechenexempel behandelt werden konnte, wie dies in der Theorie und Praxis des Ablaſſes auch wirklich geſchehen iſt. Es iſt der Mühe werth, ſich die Beſchaffenheit dieſes Rationalismus an dem Beiſpiele desjenigen Theologen zu verdeutlichen, welcher der mittelalterlichen Kirche hauptſächlich damit vorangegangen iſt und durch ſeine Satisfactionstheorie, die ganz aus dieſer rationaliſtiſchen Denkweiſe hervorgegangen war, eben in die Zuſammenhange, die uns hier beſchäftigen, ſo bedeutend eingegriffen hat. Man kennt die ſpeculativen Tendenzen des Anſelmus von Canterbury; ſein Credo ut intelligam hat ihm in neuerer Zeit Freunde ſelbſt unter Philoſophen erworben, deren Streben in ſeinem letzten Ziele auf die endabſchließliche Erhebung des Wiſſens über den Glauben, der philoſophiſchen Speculation über Religion und Chriſtenthum ausgeht. Es iſt indeß die Philoſophie dieſes Mannes, wenn ihr auch Elemente, die wir im eigentlichen Sinne ſpeculative nennen können, nicht ganz fehlen, doch zum guten Theile äußerlicher, verſtandesmäßiger Natur. Die Ratio, durch die er allenthalben die Fides zu erläutern, oder vielmehr in die er die Fides überzuleiten und aufzulöſen ſucht, hat wenigſtens eben ſo viel von der Natur des reflectirenden Verſtandes, wie von jener der ſpeculativen Vernunft; ja ſie hat in Wahrheit mehr von der Natur des erſteren, als der letzteren. Das hindert ihn jedoch nicht, in ſeiner philoſophiſch-theologiſchen Hauptſchrift die Glaubenswahrheiten mit derſelben Zuverſicht auf dieſe ſeine Ratio zurückzuführen, wie in neuerer Zeit der philoſophiſche Rationalismus oder Abſolutismus ſie auf diejenige Vernunft zurückzuführen ſucht, die er ſeinerſeits über den Verſtand noch weiter, als über den Glauben erhaben meint. Er leitet, in der Perſon ſeines Schülers Boſo, den er in der dialogiſch abgefaßten Schrift Cur Deus homo die Rolle derer zugetheilt hat, welche „nichts glauben wollen, wenn nicht dafür ein Grund angegeben iſt", die Beweisführung ausdrücklich durch die Bemerkung ein (I, 10): ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a se accipiatur, neque ulla vel minima ratio, si major non repugnet, rejiciatur; sicut enim in Deo quodlibet parvum inconveniens sequatur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincatur, comitari necessitatem. Dem entſpricht dann in der eigenen Perſon des Anſelmus die Verheißung: viam suam sic unique munire ratione, ut neque ad dextram neque ad sinistram videat se ab illa posse declinare, und nur da ſtillzuſtehen, wohin ihn ratio inevitabilis perduxerit. (ebendaſ. II, 9). Und ſo ſpricht er denn am Schluſſe die Ueberzeugung aus, daß es ihm gelungen ſein werde: rationabilibus et quibus nihil contradici possit, non solum Iudaeis, sed etiam Paganis sola ratione satisfecisse (II, 22). Dies alles iſt, wie man nicht überſehen wird, auf jenen Begriff göttlicher Gerechtigkeit geſagt, auf welchen die Satisfactionstheorie die Nothwendigkeit von Chriſti Leiden und Tod zurückführen will. Es wird alſo von dieſer Gerechtigkeit das gerade Gegentheil der Anſicht Luthers gelehrt, daß ihr Weſen nur für den die Vernunft überſteigenden Glauben erfaßbar ſei. Anſelms Begriff der Gerechtigkeit iſt der Begriff jener natürlichen Vernunft, welche unter Heiden und Juden, wie unter Chriſten die allgemeinen Begriffe des bürgerlichen Rechts feſtgeſtellt hat, und ein Rechtshandel, der zufolge dieſes Begriffs zwiſchen Gott und Menſchen ſtattfindet, hat ganz den entſprechenden Sinn und Verlauf, wie ein Rechts-

handel unter Menſchen. Kann dies deutlicher ausgeſprochen ſein, als in den Worten a. a. O. I., 23: Nullatenus debet aut potest accipere homo a Deo, quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum, quod illi abstulit, ut sicut per illum Deus perdidit, ita per illum Deus recuperet —? Wie bei Anſelmus, ſo waren nach einer von Neander angeführten Bemerkung des Johann von Salisbury*), Convenientia und Ratio die Schlagworte, welche Jeder, der für einen philoſophiſchen Theologen gelten wollte, im Munde führte; und für einen philoſophiſchen Theologen wollte im ſcholaſtiſchen Mittelalter eben Jeder gelten. Auch der Streit der Thomiſten und der Scotiſten über das gegenſeitige Verhältniß der Intelligenz und des Willens in Gott ſchlug nach beiden Seiten zu Gunſten dieſes Rationalismus aus. Denn wenn die Anſicht des Thomas über die Priorität der Intelligenz in Bezug auf die Idee des Guten, welche zuvor dem göttlichen Verſtande ein Object ſeines Erkennens ſein müſſe, ehe ſie dem Willen ein Beweggrund ſeines Handelns werden könne, ſchon an ſich ſelbſt demſelben günſtig iſt: ſo fand auch die des Duns Scotus, nach welcher dieſe Idee in dem Willen und nicht im Verſtande wurzelt, alsbald eine rationaliſtiſche Deutung. Das Gute wird eben als Begriff für den Verſtand durch ein beneplacitum des göttlichen Willens beſtimmt, ſtatt daß es, wie es vor Luther unter Andern auch durch Johann von Goch geſchehen iſt,**) als das eigene unendliche Weſen des göttlichen Willens hätte erfaßt werden müſſen, wenn der wahre theologiſche Gegenſatz gegen beide Geſtalten jenes Rationalismus ausgeſprochen werden ſollte.

Unter den Begriff der convenientia alſo fällt, nach der rationaliſtiſchen Vorausſetzung der am Schluſſe des Mittelalters herrſchenden, zwiſchen thomiſtiſchen und ſcotiſtiſchen Principien ſich in einer Art von Schaukelſyſtem einherbewegenden Kirchenlehre, jene Gerechtigkeit Gottes, welcher Chriſtus durch ſeine Leiden und ſeinen Tod genuggethan haben ſoll. Hatte ja doch ſchon Auguſtinus, die große Autorität aller ſcholaſtiſchen Theologie, ſich ſo ausgeſprochen: Sanandae nostrae miseriae convenientior modus alius non fit, quam per Christi passionem;***) und die ſcholaſtiſchen Theologen ſelbſt hatten dieſe convenientia zur ſpitzfindigſten Theorie ausgeſponnen; freilich zu einer ſich ſelbſt überſtürzenden, in welcher die convenientia, durch unwillkürliche Selbſtironie zur craſſeſten inconvenientia wird.****) Nachdem jedoch der thomiſtiſche Lehrſatz von der satisfactio superabundans verworfen war, mußte zur Ergänzung jener „Vernunft und Schicklichkeit" noch ein weiteres Syſtem von Genugthuungen der göttlichen Gerechtigkeit erfunden werden. Chriſti Tod, ſo hieß es nunmehr nach ſcotiſtiſcher Lehre, habe nur für die Geſammtſchuld des Geſchlechts, für die Erbſünde, Genugthuung geleiſtet. Für die

*) Neander, Geſchichte der chriſtlichen Kirche, Bd. V., S. 692.

**) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. I, S. 48 f.

***) August. de Trin. XIII., 10.

****) Vergl. z. B. bei Thomas von Aquino, der in dergleichen Spitzfindigkeiten noch nicht der Aergſte iſt, die ſieben rationes, welche beweiſen ſollen: quod convenientissimum fuit, Christum pati mortem. Summ. Theol. P. III, quaest. 46, art. 4. Selbſt in der Ueberſchwänglichkeit des Leidens Chriſti will Thomas noch das beſtimmte Maaß gewahrt wiſſen, welches ihm der Verſtandesbegriff der Gerechtigkeit zu fordern ſcheint. (Assumsit tristitiam maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. a. a. O. art. 6.)

Thatſünden der Einzelnen, ſofern ſie nach der Taufe begangen ſind, ſei nach den Forderungen derſelben Gerechtigkeit, die für jede Schuld ihr Maaß der Abbüßung beſtimme, eine beſondere Abbüßung nöthig. Daher alſo jene satisfactiones Canonicae, gegen die, nebſt dem dazu gehörigen Ablaß, der praktiſche Sturm der Lutheriſchen Reformation zunächſt gerichtet war. Schon die Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion (VI, 21. S. 184 in Haſe's Ausgabe) hat es der Bemerkung werth gefunden, daß die Theorie dieſer Satisfactionen auf die Vorausſetzung der justitia retributiva begründet iſt. — Luther würde alſo ſein Werk nur halb, ja er würde es weniger als halb vollbracht haben, wenn er ſeinen Angriff nicht zugleich gegen den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in dieſer ganz rationaliſtiſchen Faſſung hätte richten wollen. Und dies nun hat er gethan mit einer Energie der Leidenſchaft, die ihn im Eifer des Kampfes freilich nicht ſelten über das Ziel hinaus fortriß. Nur in dieſem Zuſammenhange nämlich wird uns ſeine Polemik gegen das Beſtreben, durch „menſchliche Vernunft" das Göttliche zu erkennen, ganz verſtändlich, welches allerdings, in der letzten Periode ſeines Lebens namentlich, nicht ſelten ſo weit geht, daß die Gefahr, zu einem blinden Autoritätsglauben zurückgetrieben zu werden, nahe genug liegt. Immer jedoch werden wir die Motive dieſes Kampfes am beſten verſtehen, wenn wir nicht außer Acht laſſen, wie die „Vernunft" gegen deren Erhebung Luther ankämpft, nichts andres iſt, als der ſcholaſtiſche Verſtand, der ſeine Ohnmacht, das Unendliche zu begreifen, ſich nicht eingeſtehen will, und ſo durch Rationaliſiren des ein für allemal ſeinem Maaßſtabe Unzugänglichen, Incommenſurablen oder Ueberſchwänglichen die Begriffe der ethiſchen Eigenſchaften und Thätigkeiten Gottes in eine Sphäre herabzieht, in welcher ſie aufhören, ſie ſelbſt zu ſein. „Das iſts, das die Vernunft ſchlecht nicht begreifen kann, noch leiden. Daran haben ſich geſtoßen ſo viel hohe Leute, ſo treffliches hohes Verſtandes, ſo viel Väter von ſo viel hundert Jahren her; da hadern ſie mit Gott, daß er ſoll nach menſchlicher Weiſe und Rechten thun, was ſie recht dünket, oder es ſoll nimmer ein Gott ſein. Und hier hilft ja nicht der Gott, daß er der Majeſtät Urtheil will verborgen und heimlich haben. Nein, er muß hier uns des Rechten werden und Rechenſchaft geben, warum er Gott ſei, warum er alſo wolle, warum er alſo wirke, daß es doch gar keinen Schein der Gerechtigkeit hat. Ja ſo hadern die mit Gott, gleich als wenn ich einen Schuſter oder Schneider vor Gericht forderte und ſpräche: Hörſt du es, ſage her, warum thuſt du das? Nein, die Ehre giebt die Vernunft und das Fleiſch Gott nicht, daß ſie blos glaubt, daß er gütig und gerecht wäre, ob ſie es gleich nicht begreife; ſondern dieweil ſeine Worte und Werke ein wenig höher ſind, denn im Kaiſerrecht, im Codice Justiniani oder in Ethicorum Aristotelis geſchrieben ſteht, muß er Rechenſchaft geben. Hier muß die hohe göttliche Majeſtät, welche die Engel, Menſchen, Himmel, Erde, Meer und Alles geſchaffen hat, weichen einem armen Madenſack, ihrer Creatur, und es muß Alles umgekehrt ſein; ſo wir uns doch vor Gottes Heimlichkeit entſetzen ſollten." So Luther im Traktat de servo arbitrio gegen Erasmus (WW. XIX., S. 100). Man vergleiche mit der hier ausgezogenen Stelle die geſammte nachfolgende Ausführung, und beſonders den Schluß der Schrift. „Wenn es eine ſolche Gerechtigkeit wäre," ſo heißt es dort, „die man aus der Vernunft könnte begreifen, ſo wäre ſie nicht göttlich

und wäre kein Unterſchied unter der Menſchen und Gottes Gerechtigkeit. Aber dieweil er nun ein wahrer und einiger Gott iſt, und iſt dazu ganz unbegreiflich, und wohnt in einem Lichte, da man mit menſchlicher Vernunft nicht hin kommen kann, ſo iſt es billig und auch vonnöthen, daß ſeine Gerechtigkeit auch uns zu hoch und unbegreiflich ſei." Aehnlich und den herrſchenden Vorſtellungen über Gott als moraliſchen Geſetzgeber gegenüber noch ſchroffer in einer Predigt der Kirchenpoſtille (WW. XIV, S. 3). „Menſchliche Weisheit klügelt alſo daher mit ihrer jüdiſchen und türkiſchen, ja heidniſchen Predigt: Gott iſt ein einiger, allmächtiger Herr über Alle, der alle Menſchen geſchaffen hat und ihnen das Geſetz gegeben, darnach ſie leben ſollen, daraus folgt, daß er gnädig iſt den Frommen und Gehorſamen, ſtraft aber und verdammt die Ungehorſamen. Darum, wer gute Werke thut und ſich hütet vor Sünden, den will er belohnen u. ſ. w. Das ſind eitel heidniſche Gedanken, von dieſem irdiſchen weltlichen Weſen und Sachen genommen, als müſſe es in Gottes Regiment alſo zugehen, wie ein Hausvater regiert unter ſeinen Kindern und Geſinde, denn ſolche heißt man fromme Regenten und Herren, ſo dieſen Unterſchied halten gegen den Ihren. Solche heidniſche Weisheit, Heiligkeit und Gottesdienſt lehrt und treibt auch der Papſt; wie wir denn alle unter ihm geglaubt und nicht anders gewußt haben, ich ſowohl als Andere." Und in der Auslegung des vierten Pſalmen (WW. IV, S. 471): „So verblendet ſie der Irrthum, daß ſie auch bald meinen, daß dies ſei vor Gott Gerechtigkeit, was ſie aus ihren Satzungen, Reden und menſchlichen Geſetzen Gerechtigkeit zu ſein gelehrt haben." Was von der Gerechtigkeit Gottes, das Entſprechende gilt auch von der Gerechtigkeit der Gläubigen. „Weil die Gerechtigkeit der Gläubigen in Gott verborgen iſt, ihre Sünde aber in ihnen ſelbſt offenbar iſt: ſo iſt wahr, daß Niemand als die Gerechten verdammt, und Sünder und Hurer ſelig werden." (WW. XVII, S. 142). — Der Zuſammenhang derartiger Aeußerungen, die, wie man wohl ſieht, nicht etwa gegen den unzureichenden Inhalt menſchlicher Geſetze und Sittenlehren, ſondern gegen die Form des Geſetzes, des Sollens ſelbſt gerichtet ſind, woran für jene Verſtandesabſtraction, die Luther mit dem Namen der menſchlichen Vernunft bezeichnet, der Gegenſatz von Recht und Unrecht, von Gut und Bös ein für allemal gebunden iſt, mit dem reformatoriſchen Grundprincip iſt kurz und bündig ausgeſprochen in dem Satze: Sola fide nos justificari, est omnes justitias Legis et hominum condemnari (Opp. Lat. Jen. I. p. 468).

e. (zu §. 29.)

Es iſt meines Wiſſens noch von Niemand auf den Zuſammenhang hingewieſen worden, worin mit dem in der vorigen Anmerkung näher bezeichneten Rationalismus in der Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit der vielbeſprochene Pelagianismus oder Semipelagianismus der römiſch-katholiſchen Kirche ſteht. Gerechtigkeit in dem Sinne, wie die Scholaſtik ſeit Anſelmus den Begriff dieſer göttlichen Eigenſchaft aus ratio und convenientia hat conſtruiren, und hinwiederum auf ihn das Syſtem der kirchlichen Satisfactionen begründen wollen, Gerechtigkeit als constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi, wie ſie nach dem Vorgang der römiſchen Juriſten von den ſcholaſtiſchen Theologen definirt zu werden pflegt, ſetzt in den Geſchöpfen, an denen ſie ſich bethätigen ſoll, Rechte voraus, die nicht wohl ohne Freiheit gedacht werden

können. Sie setzt namentlich, wiefern sie sich in der Vergeltung ihrer Thaten, in Lohn und Strafe bethätigen soll, Wahlfreiheit, Zurechnungsfähigkeit ganz in dem entsprechenden Sinne voraus, wie die bürgerliche und politische Tugend der vergeltenden Gerechtigkeit solche voraussetzt. Nicht minder läßt sich auch umgekehrt sagen, daß die Behauptung einer äquilibristischen Freiheit des menschlichen Willens, da wo sie auf principielle Weise im theologischen Zusammenhange hervortritt, fast stets den hier bezeichneten rationalistischen Begriff göttlicher Gerechtigkeit im Hintergrunde hat. Den Pelagius und seine nächsten Jünger betreffend, so wird zwar der Nachweis dieses Zusammenhangs dadurch in etwas erschwert, daß sie sich, soviel ich bei Augustinus und anderwärts habe finden können, des Wortes Gerechtigkeit nicht in andrer Weise, als die Bibel und ihre rechtgläubigen Zeitgenossen zu bedienen pflegen. Doch ist in ihrer vielbesprochenen und vielbekämpften Behauptung: gratiam secundum merita nostra dari, die Voraussetzung einer vergeltenden Gerechtigkeit in jenem der Bibel fremden rationalen Sinne offenbar enthalten. Durch den eben gedachten Umstand ist es auch Anselmus und andern als rechtgläubig anerkannten Lehrern der katholischen Kirche bis auf Thomas von Aquino herab erleichtert worden, nicht blos vor den Augen der Kirche, sondern auch, wie es scheint, vor ihrem eignen Bewußtsein die Hinneigung zum Pelagianismus zu verbergen. Aber obschon diese Theologen die creatürliche Freiheit, statt sie als das Object des Thuns der göttlichen Gerechtigkeit zu bezeichnen, in abstracto vielmehr überall, im Einklang mit der Schrift, als die von Gott der vernünftigen Creatur sei es von vorn herein anerschaffene, oder durch eine nachfolgende Gnade mitgetheilte Gerechtigkeit zu bezeichnen und vom theologischen Standpunkt aus so zu sprechen pflegen, daß nach ihren Worten jeder Abfall von dieser Gnadengabe eigentlich als undenkbar erscheinen müßte; so führen sie dagegen auf dem anthropologischen Standpunkt unvermerkt immer wieder die Voraussetzung ein, daß eben von dieser ihrer Freiheit, die sie als mit der Gerechtigkeit identisch gesetzt hatten, die vernünftige Creatur nach Willkür Gebrauch machen könne oder nicht, und daß sie, je nachdem sie das eine oder das andre thut, Lohn oder Strafe zu erwarten habe. Seit Duns Scotus tritt dieser Pelagianismus unverholener auf, eben so wie der Begriff der Gerechtigkeit Gottes immer unzweideutiger den Charakter der justitia forensis annimmt. Das System der satisfactiones canonicae hat beide auf ganz gleiche Weise so gut wie eingeständlich zu seiner Voraussetzung. Darum mußte nothwendig zugleich gegen jene pelagianischen Elemente des damaligen Kirchenthums der Widerspruch Luthers gerichtet sein, wenn es ihm mit seinem Streben ernst war, die Gerechtigkeit des Glaubens an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit zu setzen. Es ist bekannt, mit welcher Entschlossenheit er auch nach dieser Richtung den Kampf aufgenommen, und wie wenig er im Durchführen desselben auch die härtesten Consequenzen gescheut hat. „Ich will gleich setzen, daß Gott der Herr ein solcher Gott müsse sein, der das Verdienst ansehe in denen, die er verdammt: so müssen wir eben so wohl sagen und nachlassen, daß Gott Verdienst soll ansehen in denen, die er selig macht. Denn so wir der Vernunft Urtheil wollen folgen, so ist es eben so ungleich und unrecht, daß er die selig mache, so es nicht verdienen, als daß er die verdamme, die es nicht verdienen.“ Man mag an diesen Worten des Tractatus de servo ar-

bitrio (WW. XIX, S. 101) wie an der gesammten Tendenz dieser Abhandlung einen nicht unbegründeten Anstoß nehmen: jedenfalls bringen sie auf schlagende Weise den Zusammenhang des pelagianischen Aequilibrismus mit dem rationalistisch aufgefaßten Begriffe der strafenden Gerechtigkeit und die Unverträglichkeit beider mit dem evangelischen Materialprincip zu Tage.

Auch bei Luthers Nachfolgern, zum Theil schon bei seinen Genossen, wie namentlich bei Melanchthon ist der Zusammenhang dessen, was man bei ihnen Synergismus nennt, mit dem Rückfall in die anselmische Theorie und den unzertrennlich mit ihr verbundenen Gerechtigkeitsbegriff unverkennbar. Gewiß mit Recht darf Beides als ein Abfall von Luthers wahrer Lehre bezeichnet werden, wiewohl auf der andern Seite auch wieder eingestanden werden muß, daß Luther seinerseits den strengen Determinismus, zu dem sich seine Streitschrift gegen Erasmus bekennt, nicht würde haben festhalten können, ohne dadurch mit dem Geiste seiner übrigen Lehre in einen eben so schroffen Widerspruch zu treten, wie durch irgend welche Concessionen, die er dem Pelagianismus gemacht hätte. Denn nach seinen wiederholten Aussagen, deren Sinn von der Dogmatik der lutherischen Schule mit Recht als eine Lebensbedingung ihrer Glaubensanschauungen festgehalten worden ist, geht ja Gottes offenbarter Wille auf das Heil aller Menschen, aller vernünftigen Geschöpfe. Ueber den etwaigen verborgenen Willen der Gottheit verbietet uns Luther freilich, nachzugrübeln. Aber die gewaltigen Trumpfe, welche er allenthalben, und fürwahr nicht in der Weise einer leeren Redensart, auf Gottes Wahrhaftigkeit setzt, und auf die Pflicht des Glaubens, diese Eigenschaft nicht in Zweifel zu ziehen, verbieten uns noch energischer, auch nur im Entferntesten dem Gedanken an die Möglichkeit Raum zu geben, als ob dieser verborgene Wille mit dem offenbarten nicht in Uebereinstimmung, als ob er damit sogar in dem ausdrücklichen Widerspruch stehen könne, da Verdammniß zu wollen, wo der offenbarte Wille das Heil der Geschöpfe zu wollen vorgiebt. Wenn nun nichtsdestoweniger die Verdammniß eines großen, ja vielleicht des größern Theils der Geschöpfe überall bei Luther eine unbezweifelte Voraussetzung ist: wie finden wir aus dem Labyrinth dieser Widersprüche den Ausgang, mit welchem wir dem ächten Sinn seiner Lehre am wenigsten zu nahe treten? — Es wird sich später Gelegenheit finden, diese Frage noch einmal aufzunehmen. Bis dahin (Anm. x.) möge die weitere Erläuterung der Andeutungen aufgeschoben bleiben, welche die vorstehenden Sätze darüber gegeben haben.

f. (zu § 35.)

Der hier erwähnte, höchst beachtenswerthe Umstand wird zwar von Luther nirgends hervorgehoben. Luther hat sogar durch die mächtige Betonung, die er dem deutschen Worte Glauben zu Theil werden ließ, unwillkürlich dazu beigetragen, ihn dem religiösen Bewußtsein ferner zu rücken. Aber es bleibt demungeachtet wahr, daß nur durch den Hinblick auf diese Thatsache des biblischen Wortgebrauchs Luthers Begriff des Glaubens seine vollständige Erläuterung erhält. Ich ergreife aus diesem Grunde die Gelegenheit, durch Erinnerung an dieselbe das zu vervollständigen, was ich über die Bedeutung dieses Begriffs anderwärts gesagt habe, und worauf ich übrigens, um Wiederholungen zu vermeiden, hier verweise (s. die vierte unter den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche"). — Gegenstand des Glaubens, des Glaubens, der nach

Luther allein das Heil oder die Rechtfertigung erwirbt, ſind, wie dort gezeigt iſt, weder geſchichtliche Thatſachen, noch ſpeculative Lehrſätze, ſondern allein die göttlichen Verheißungen. (Ubi non est promissio, ibi fides non esse potest. Opp. ed. Jen. I, fol. 443). Das aber, wodurch die Verheißungen zu Gegenſtänden des Glaubens werden, iſt die göttliche Eigenſchaft der Wahrhaftigkeit. Dieſe nun iſt es eben, welche von der heiligen Schrift, in der ſie gar viele Namen trägt, unter andern auch mit demſelben Namen bezeichnet wird, wie die ihr entſprechende Geſinnung in den Gemüthern der Gläubigen. Von der *πίστις τοῦ θεοῦ* iſt ausdrücklich Röm. 3, 3, auch wohl Gal. 3, 22 f., Ap. Geſch. 3, 16 die Rede, und *πιστός* wird Gott häufig genannt, z. B. 1. Kor. 10, 13, 1. Theſſal. 5, 24, 2. Theſſal. 3, 3, 1. Joh. 1, 9. Desgleichen ſetzen die Wendungen: *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον*, *ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Gal. 2, 7. Röm. 2, 3, eine *πίστις* von Seiten Gottes voraus. Der Gebrauch des Wortes אמן nebſt den davon abgeleiteten, namentlich אֱמֶת und אֱמוּנָה im A. T. iſt ein ganz ähnlich doppelſeitiger (vergl. vor allen die in dieſer Beziehung ſo höchſt charakteriſtiſche Stelle Jeſ. 7, 9: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ) und bekanntlich läßt auch das lateiniſche Fides dieſelbe Doppelſeitigkeit zu. Es wäre ein unberechenbarer Vortheil geweſen für die Verbreitung und Befeſtigung des von Luther eigentlich gemeinten und auch laut und mächtig genug gepredigten Begriffs vom Glauben, und für die Vermeidung der Mißverſtändniſſe, die ſich leider ſchon in ſeiner nächſten Umgebung an dieſes Wort geknüpft haben, wenn die deutſche Sprache ein ähnliches Wort dargeboten hätte. Wiewohl freilich ſchon in früherer Zeit auch jenes lateiniſche Wort ähnlichen Mißverſtändniſſen nicht hatte entgehen können, in Folge deren der dogmatiſche Wortgebrauch ſich nicht mehr leicht dazu verſteht, es zu einem Prädicate Gottes zu machen. Auch würde man ſich durch die, freilich nicht überall anwendbare Wortverknüpfung „Treue und Glauben" haben fördern können, wenn es Luthern zur rechten Zeit eingefallen wäre, von ihr auf das durch den Glauben im theologiſchen Sinne begründete Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen die Anwendung zu machen, welche ſo nahe lag, als er z. B. den Ausſpruch that: „Alle Gerechtigkeit und Wahrheit bringt mit ſich das Vertrauen, welches die innerliche Kraft und Weſen, der Anfang und Ende iſt der Gerechtigkeit" (WW. II., S. 330). — Uebrigens fällt aus dieſer Gegenſeitigkeit der *πίστις* noch ein beſonders helles Licht auf die wahre Bedeutung des bibliſchen Begriffs der *δικαιοσύνη* zurück. Auch dieſer nämlich bezeichnet, genauer betrachtet, ein Wechſelverhältniß zwiſchen Gott und ſeinen Creaturen. Gott iſt gerecht, wiefern er die Creaturen gerecht macht oder rechtfertigt (*δικαιοῖ*, צַדִּיק*), und die Creatur iſt gerecht, wiefern ſie nicht äußerlich etwas der Gerechtigkeit Gottes Analoges in ſich erzeugt, ſondern dieſer Gerechtigkeit entgegenkommt oder begegnet, ſo daß aus dieſer Begegnung ein lebendiger organiſcher Zuſammenhang erwächſt, ein ſolcher eben, wie er nach unſerer obigen Bemerkung (23) den wahren Inhalt des Begriffs der Gerechtigkeit ausmacht. Die entſprechende Wechſelbeziehung findet nach neuteſtamentlicher Anſchauung auch in der Erkenntniß ſtatt. Gott erkennt nur, die ihn

*) Ideo justitia Dei dicitur, quod impertiendo eam justos facit. August. de Sp. et Lit. 11. Dieſe Worte drücken gewiß den Sinn vollkommen richtig aus, in welchem 1 Joh. 1, 9. Gott ſowohl *πιστός* als auch *δίκαιος* genannt wird.

lieben, und in den von ihm Erkannten wirkt er die Erkenntniß seiner (1 Kor. 8, 3. 13, 12. Gal. 4, 9).

g. (zu §. 38.)

Fides specialis, ein Ausdruck, welchen in diesem Sinne zuerst Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Confession (im Artikel de Poenitentia, S. 171, 172 bei Hase) gebraucht hat, ist im ächten Sinne der Lutherischen Glaubenslehre nicht, wie im vorreformatorischen Sprachgebrauch, und wie hin und wieder auch Neuere, denen sein ächter Sinn aus dem theologischen Bewußtsein verschwunden war, ihn gedeutet haben, im Gegensatze des „allgemeinen Religionsglaubens" der „Glaube an Christus den Versöhner"*), sondern: fides ea, qua unusquisque credit sibi remitti peccata. Ausdrücklich wird dort hinzugefügt: hic articulus praecipuus est, de quo digladiamur cum adversariis et cujus cognitionem ducimus maxime necessariam esse Christianis omnibus. Aber nicht Melanchthon ist der Urheber dieser Lehre, sondern Luther. Sie ist das Thema, auf welches er allenthalben zurückkommt, so daß man kaum eine Seite seiner Schriften aufschlagen kann, ohne mit den energischsten Wendungen eingeschärft zu finden, daß du, du für dich glauben mußt, du seiest es, dem Gott die Seligkeit zugedacht, und dem Christus sie erworben hat. Ein Glaube, der alle Heilswahrheiten glaubt, aber nur in gegenständlicher Weise, so wie sie zwar Andern, aber nicht ihm selbst, dem Glaubenden, zu Gute kommen sollen, ein solcher Glaube nütze nicht nur nichts, sondern schade vielmehr; es sei viel besser, gar keinen Glauben zu besitzen, als einen solchen Glauben, u. s. w. „Daran ist alle Macht gelegen, daß wir alles, so in der h. Schrift durch solche Rede, für mich, für uns, für unsre Sünde und dergl. von uns gesagt wird, wohl wahrzunehmen und auf uns eigentlich zu ziehen und darob mit dem Glauben festzuhalten wissen." — „Denn das hast du gar bald ins Herz gebracht, daß du glaubst, daß Christus Gottes Sohn für St. Peters, Pauli und anderer Heiligen Sünden gegeben sei, welche solcher Gnaden würdig seien gewesen; aber dagegen ist das zumal und überaus schwer, daß du für deine Person ein armer, unwürdiger, verdammter Sünder, von Herzen gewißlich glauben, halten und sagen sollst, Christus, Gottes Sohn sei für deine so viele und große Sünde gegeben." (WW. XI, S. 29). — Der lebendige organische Zusammenhang des Begriffs dieser fides specialis mit dem Begriffe der πίστις Gottes im vorhin bezeichneten Sinne ist auch seinerseits bei Luther zu wiederholten Malen so klar und energisch als möglich ausgesprochen. So z. B. in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft: „Wo da ist das Wort Gottes, der verheißet, da ist der Glaube des zugreifenden Menschen nöthig. Daß also klar, der Glaube sei ein Anfang unserer Seligkeit, der da hange an dem Worte Gottes, der es verheißet, — — und es kann auf keine andere Weise der Mensch mit Gott übereinkommen oder handeln als durch den Glauben." (WW. XVII, Seite 522). „Wer kann Gottes Verheißung, die da eines jedem Glauben insonderheit erfordert, für einen Andern empfangen oder zueignen und appliciren? Kann ich denn einem Andern Gottes Verheißung geben, auch der nicht glaubt? Oder kann ich für einen Andern glauben?

*) So u. A. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik, Bd. II., S. 555 der dritten Ausgabe.

Oder kann ich machen, daß ein Andrer glaube? — — So muß dennoch die unüberwindliche Wahrheit beſtehen: wo Gottes Verheißung iſt, da ſteht ein jeder für ſich ſelbſt, und wird eines jeden Glaube erfordert, es wird ein jeder für ſich ſelber Rechenſchaft geben und ſeine Laſt tragen" (ebendaſ. S. 527). — Dieſer fides specialis ſteht alſo der hiſtoriſche Glaube, der Glaube an den hiſtoriſchen Chriſtus und der geſammte Schriftglaube mit allen ſeinen Specialitäten als eben ſo an ſich werthlos und unwirkſam für das Seelenheil eines jeden gegenüber, wie nicht minder auch der Glaube an die allgemeinen Wahrheiten von Gottes Daſein, von der Unſterblichkeit der Seele u. ſ. w. Er iſt inbegriffen in jener fides generalis, von der die Apologie der Confeſſion, auch dies auf Luthers öfters wiederholten Vorgang, ſagt, daß auch der Teufel ſie hat und alle böſen Menſchen ſie haben können. Luther ſeinerſeits wirft (in einer merkwürdigen Diſſertation aus ſeiner ſpätern Zeit, in der Jenaer Ausgabe ſeiner lateiniſchen Werke, I, fol. 446) in eine Verdammniß eine ganze Reihe von Arten des Glaubens, welche ſeine ſcholaſtiſchen Vorgänger unterſchieden hatten: die fides acquisita, infusa, informis, formata, explicata, implicita, generalis, specialis. Dort kann unter f. specialis offenbar nur der ſpecielle hiſtoriſche Glaube gemeint ſein; derſelbe, von dem es weiter heißt: quae tantum audit res a Judaeis et Pilato in Christo crucifigendo gestas vel de resurgente narratas, und dem dann die fides apprehensiva Christi entgegengeſtellt wird: quae intelligit caritatem Dei Patris, per Christum pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem. Der Gegenſatz jenes unächten und dieſes ächten Glaubens wird hierauf noch mit den prägnanten Worten bezeichnet: Fides acquisita seu Sophistarum infusa de Christo dicit; Credo filium Dei passum et resuscitatum, atque hic desinit. Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum. Andere prägnante Stellen über dieſen Gegenſatz ſ. in den „Reden über die Zukunft der evangeliſchen Kirche" S. 102 f.

h. (zu §. 10.)

Zu den für den Zuſammenhang von Luthers Glaubensanſchauung am meiſten charakteriſtiſchen Zügen gehört ſeine entſchloſſene Verwerfung des römiſchen Lehrſtücks von der Contritio als erſten nothwendigen Theiles der Poenitentia, auf Grund hauptſächlich von Röm. 5, 20. Unter den durch die Bulle des Papſtes Leo verdammten Artikeln lautet der ſechſte ſo: „Die Reue, die man zubereitet durch Erforſchen, Betrachtung und Haß der Sünden, als, wenn ein Sünder mit Bitterkeit ſeines Herzens ſeine Zeit betrachtet und bewieget die Größe, Menge und Schande der Sünde, dazu den Verluſt ewigen Lebens und Gewinn ewiger Verdammniß, die macht einen Heuchler und größern Sünder." Man vergleiche die Erläuterungen, die er zu dieſem Artikel giebt, WW. XVII, S. 350, und ſonſt an vielen andern Stellen ſeiner Werke. Die Summe ſeiner Lehre über dieſen Gegenſtand faßt ſich zuſammen in den Worten a. a. O.: „Es iſt gar ein ſeltſam Ding und hohe Gnade, ein reuiges Herz, und läßt ſich nicht mit Sünde und Hölle Bedenken bereiten, ſondern allein durch den heiligen Geiſt eingießen. Es hätte ſonſt Judas die beſte Reue gehabt, der ſeine Sünde wohl bedacht mit großem Leid. — Iſt's nicht Lügen gelehrt, wenn man die Reue für gut lehrt, die nur ſcheint gut, und doch ohne

Glauben, Liebe, Luſt und Willen, welche die Gnade Gottes allein giebt, geſchieht? Ein Brandzeichen machen ſie in ihr Gewiſſen. Gleichwie ein ſolches Brandzeichen iſt nicht recht angeboren noch gewachſen, ſondern mit Gewalt von außen eingedrückt: alſo iſt ihr Gewiſſen auch nicht aus Gnaden erwachſen, ſondern mit falſchen erdichteten Gedanken erzwungen und zubereitet. — Es iſt, daß da keine grundgute Frömmigkeit iſt, ſondern ein unwilliges, unliebendes Herz zur Gerechtigkeit. — Es geſchieht auch, daß ſolche falſche Büßer in Betrachtung ihrer Sünde wiederum, wiewohl tief im Herzen, empfinden Flammen und Funken der Luſt voriger Sünde oder böſe Bewegung voriges Haſſes und Neides, und gleich in der Reue allererſt rechte Luſt zu Sünden gewinnen, der ſie vielleicht vergeſſen hätten, wo ſie ſie nicht hätten betrachtet. — Die Sünden nehmen nur zu, wo ſie ohne Gnade bedacht und erkannt werden." Und ſchon vorher, (S. 345): „Ja daß wirs recht verſtehen, ſo iſts nicht möglich, daß wider und von den Sünden bitte oder begehre, denn die da ſchon fromm ſind." — Damit zu vergleichen die nicht minder bedeutſamen Aeußerungen im Sermon von der Buße: „Die Liebe iſt allewege eher, als der Haß, und der Haß fließt von Natur ganz ungezwungen aus der Liebe. Daraus wird nun ein Eifer, welches iſt eine zornige Liebe und ein Haß des Böſen um des Guten willen. Alſo kommt der Haß der Sünden und Verdammung des vorigen Lebens von ſich ſelbſt, daß du es nicht mit Sorgen und Mühe ſehen darfſt. Sonſt würdeſt Du lange Zeit vergeblich ſuchen in verkehrter Ordnung die Liebe der Gerechtigkeit aus dem Haß der Sünden. Dieſe Verkehrung iſt eine Arbeit, daraus nichts folgt, als Verzweiflung und Verzagen. Es muß die Buße ſüß ſein und muß aus der Süßigkeit niederſteigen zum Zorn und zum Haß der Sünden. Denn die Liebe iſt ein ſtetes Band, weil es geſchieht mit Willen, der Haß aber beſteht nur eine Zeitlang, weil es wider Willen geſchieht." (Ebendaſ. S. 159) — Als beſonders bezeichnend für den Gegenſatz zur romaniſtiſchen Theorie führe ich noch an die briefliche Aeußerung bei de Wette (Bd. I., S. 119): Poenitentia vera non est, nisi quae ab amore justitiae et Dei incipit, et hoc est potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.

i. (zu §. 44.)

Luthers Begriff der fides specialis (§. 38. Anm. g.) ſchließt als weſentliches Moment die unerſchütterliche Zuverſicht, die Gewißheit des eignen Heiles für jeden Gläubigen in ſich; im geraden Gegenſatze gegen die Lehre des Romanismus, in welcher die ausdrückliche, auf Kohel. 9, 1 geſtützte Behauptung enthalten war, daß Niemand ſeines Heiles gewiß ſein könne (Concil. Trident. Sess. VI, cap. 9.) Was Spinoza von der reinen Vernunft und ihrem Denken ſagt: qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare, daſſelbe gilt nach Luther von dem Glauben. (Vergl. das in den „Reden über die Zukunft der Kirche", S. 108. hierüber Beigebrachte, dem ſich mit leichter Mühe eine große Anzahl ähnlich lautender Stellen würde beifügen laſſen. So insbeſondere im Commentar zum Galaterbriefe (WW. XI, S. 274. ff.) — Man kann nun zwar nicht ſagen, daß dieſer wichtige Punkt der Lutheriſchen Glaubenslehre den Neueren unbemerkt geblieben ſei. Wie ſollte er es, da nicht nur alle reformatoriſchen Genoſſen, Luther näher und ferner ſtehende,

ihn ſich zu eigen gemacht haben, ſondern auch die Dogmatik der Schule, bei manchen gegen ihn verſchuldeten Widerſprüchen, denen ſie nicht ſorgfältig genug ausgewichen iſt, ihn doch nie eigentlich verläugnet hat? (Einen ſolchen Widerſpruch nenne ich es, wenn die Lutheriſchen Dogmatiker, nach dem Vorgange der Concordienformel, im Streit mit den reformirten, welche dies mit Recht in Abrede ſtellten, die Möglichkeit eines Herausfallens aus dem wirklich ſchon erlangten Gnadenſtand behaupteten. Es iſt mir nicht bekannt, ob je ein Verſuch gemacht worden iſt, dieſe Behauptung durch Luthers Autorität zu unterſtützen. Wäre es ſo, ſo könnte er nur auf Mißdeutung beruhen. Die Möglichkeit, ja mehr noch, die Nothwendigkeit des Sündigens erkennt Luther freilich auch im Gnadenſtande an, aber dies iſt noch kein Verluſt der Gnade. Mir ſcheint ſelbſt der Anſtoß, den er an den bekannten Behauptungen des Hebräerbriefes nahm (WW. VI, S. 62) auf der Ueberzeugung zu beruhen, daß dem einmal Begnadigten die Rückkehr von Sünden, in die er aufs Neue verfällt, nicht allein ſtets offen ſteht, ſondern daß ſie ſogar eben vermöge der Unverlierbarkeit der Gnade jederzeit und mit Nothwendigkeit erfolgen muß. — Aber von der bloßen Bekanntſchaft mit jenem Satze zur Einſicht in die Bedeutung, die er bei Luther hat, und in ſeinen Zuſammenhang mit dem geſammten Glaubensſyſtem iſt noch ein weiter Weg. Und da nun muß ich bei den Neuern, die ſich, wo es ſich von dieſem Syſteme handelt, ſtets lieber an die Dogmatiker der Lutheriſchen Schule, als an Luther ſelbſt, zu halten pflegen, die richtige Einſicht durchaus vermiſſen. Um ſie zu gewinnen, hätte man ſich vor Allem mit dem Ernſte recht zu durchdringen, mit welchem Luther den großen Satz ausgeſprochen und durchgefochten hat, daß der Glaube wirklich und wahrhaftig „die Perſon wandelt", eine neue *Perſon*, einen neuen *Menſchen* begründet. Dieſer Satz iſt es, auf den er, ſo oft er daran geht, die eigentliche Tiefe ſeines Lehrzuſammenhangs aufzuſchließen, das Verhältniß begründet, welches dieſer Zuſammenhang zwiſchen dem „Glauben" und den „Werken" ſetzt. „Die Natur lehrt es, daß der Baum eher muß ſein, denn die Früchte. Die Aepfel bringen ja den Baum nicht, ſondern der Baum die Aepfel. Alſo richtet der Glaube zuerſt die Perſon zu, welche hernach die Werke thut. Darum, das Geſetz ohne Glauben thun wollen, iſt eben ſo viel, als Aepfel ohne einen Baum, als Holz oder Thon machen wollen. Wenn man aber zuvor den Baum geſetzt, das iſt: die Perſon zugerichtet hat, daß ſie könne ein Thäter ſein, welches allein durch den Glauben geſchieht, ſo folgen die Werke auch darnach. So muß nun der Thäter eher ſein, denn das Thun, nicht das Thun eher, denn der Thäter" (WW. XI, S. 185). Mit ähnlichen Worten finden wir ſchon in Luthers früheſter Zeit zu wiederholten Malen den Satz ausgeſprochen: Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera (ſ. z. B. Löſcher Reformationsacta, I, S. 778. S. 826; vergl. auch WW. XIII, S. 158. 189. 367 u. a.). — Iſt auch die Anſchauung, welche ſich in derartigen Aeußerungen ausſpricht, an ſich ſelbſt eine und dieſelbe mit jener, die das Chriſtenthum bereits aus dem Munde ſeines göttlichen Stifters mit dem Namen der *geiſtigen Wiedergeburt* bezeichnet hat: ſo iſt doch ſeit der früheſten chriſtlichen Zeit kaum irgendwo in ſo energiſcher Weiſe Ernſt gemacht worden mit dem Begriffe der Wiedergeburt. Wir werden nicht leicht von einem andern Lehrer der Kirche mit gleichem Rechte ſagen können, daß er den Heilsglauben

in dem eigentlichen und ſtrengen Sinne, wie Luther, als Selbſtbewußtſein der im Elemente des Heils oder der Gerechtigkeit wiedergeborenen Perſönlichkeit gefaßt hat. Daher, und nur daher bei Luther die entſchiedene Voranſtellung des Glaubens vor der Liebe in Anſehung der Kraft des Gerechtmachens. Der Glaube und nicht die Liebe macht die Perſon: das heißt offenbar nichts andres, als, er unmittelbar iſt das Element der Ichheit oder des Selbſtbewußtſeins im wiedergeborenen Menſchen; die Liebe aber iſt das Element, in welchem dieſe Ichheit ſich eben ſo wie der Baum in ſeinen Früchten bethätigt. Daher aber auch jenes Dringen auf Gewißheit und Zuverſichtlichkeit dieſes Glaubens. Was ſagt uns dieſes Dringen anders, als daß nur derjenige im wirklichen Beſitze des Heils oder der göttlichen Gnade iſt, der dieſer Gnade ſo gewiß, wie ſeines eignen Daſeins iſt? Denn ſie iſt dem wirklich Begnadigten eben ſtatt dieſes ſeines Daſeins. Sie iſt das wiedergeborene Ich, die erneute Perſönlichkeit, welche von dem Augenblicke der Wiedergeburt an zwar nicht in der Weiſe an die Stelle der alten natürlichen oder adamitiſchen Perſönlichkeit tritt, daß ſie dieſelbe mit einem Mal vollſtändig in ſich aufzehrte oder verſchlänge, aber ſich ihr als ein Sauerteig beimiſcht, der ſie allmälig durchdringt und in ihre Subſtanz verwandelt. In dieſer Eigenſchaft eben wird ſie zu einem Gegenſtande des Selbſtbewußtſeins und kann als ſolcher fortan nur noch auf Augenblicke verdunkelt, aber nicht auf die Dauer mehr von dem wirklichen Selbſtbewußtſein des wiedergeborenen Individuums abgetrennt werden. Daß nova animi essentia ex nihilo creetur, dies will die Concordienformel zwar in Abrede ſtellen. Aber ſchwerlich in Luthers ächtem Sinne; es ſei denn, daß Luther, dem traducianiſchen Bekenntniß ſeiner Lehre von dem adamitiſchen Seelenweſen entſprechend, auch hier es vorgezogen haben würde (wie in ähnlicher Weiſe Schwenkfeld), von einer Geburt oder Zeugung aus der Subſtanz des göttlichen Wortes zu reden, ſtatt von einer Schöpfung aus Nichts, was aber nicht etwa weniger, ſondern ganz im Gegentheil noch mehr ſagen würde, als dieſes. — Wie aber dem auch ſei, jedenfalls ergiebt ſich aus dieſer Betrachtung, daß in Luthers eigentlichſtem und tiefſtem Sinne der Glaube, — der Glaube, den er nach Hebr. 11, 1. eine substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium, eine firma opinio constansque conscientia justitiae et salutis oder auch ſchlechthin scientia salutis nennt (Opp. Jen. I, fol. 437. 467), eigentlich eben ſo ſehr oder mehr noch als das Siegel des bereits erlangten Heils müßte bezeichnet werden können, wie als der Grund des zu erwerbenden. Wenn dennoch die letztere Bezeichnung bei Luther vorwaltet, ſo iſt es in Folge des Hinblicks auf die göttliche πίστις, welche freilich eben ſo ſehr Gegenſtand und Inhalt des menſchlichen Glaubensbewußtſeins bleibt, wie das von dem Glaubenden bereits gewonnene und alſo hinter dem Glaubensbewußtſein zurückliegende Heil. Es iſt allerdings ein Cirkel, worin ſich Luthers Begriff vom Glauben zu bewegen ſcheint, wenn von ihm geſagt werden muß, daß der Glaube die Subſtanz des Heils ergreift, um aus ihr eine ſelbſtbewußte Perſönlichkeit zu bilden, und daß eben dieſe Perſönlichkeit doch wieder den eigentlichen Gegenſtand des Glaubens ausmacht, inſofern der Glaube das Heil eben nicht als etwas Allgemeines, ſondern als ſeinen Beſitz, als ſein Eigenthum zu ſeinem Inhalt haben ſoll. Aber es iſt dieſer Cirkel der allgemeine Cirkel aller Ichheit und alles Selbſtbewußtſeins;

derſelbe erſcheint hier eben nur in der beſonderen Form, wie der Begriff der im Glauben wiedergeborenen Ichheit es mit ſich bringt.

Man wird mich, hoffe ich, nicht mißverſtehen, wenn ich die Anſicht ausſpreche, daß in der hier angegebenen Beziehung, mehr vielleicht als in irgend einer andern, Luthers Lehre vom Glauben als die Vorgängerin des ſpeculativen Idealismus der neueren deutſchen Philoſophie betrachtet werden kann. Durch letzteren nämlich iſt, wie diejenigen, denen dieſe Philoſophie nicht fremd geblieben iſt, unbedenklich zugeſtehen werden, erſt der wiſſenſchaftliche Boden gewonnen worden für die große Wahrheit, daß das in ſich einige Subject-Object des Selbſtbewußtſeins und aller geiſtigen Thätigkeit, das Ich-Ich oder die abſtracte Perſönlichkeit des denkenden und wollenden Geiſtes, nichts andres iſt, als ein Product eben dieſer Thätigkeit ſelbſt, das nothwendige Erzeugniß, durch deſſen Production ſich dieſelbe erſt ein feſtes Daſein giebt und von ſich ſelbſt, ſo zu ſagen, Beſitz ergreift. So wenig Luther ſeinerſeits auf Speculationen dieſer Art über das allgemeine Weſen des Ich oder der Perſönlichkeit eingegangen iſt, und ſo fremd dieſelben aller gleichzeitigen Philoſophie geblieben ſind: ſo unverkennbar bildet ihr Inhalt als unbewußte Vorausſetzung den Hintergrund jenes für den Standpunkt ſeiner Lehre ſo charakteriſtiſchen Satzes, daß der Glaube die Perſon macht. Denn wäre die Natur der ſelbſtbewußten Perſönlichkeit nicht ganz im Allgemeinen dieſe, in jeder Geſtalt ihres Daſeins That ihrer ſelbſt, Setzung oder Erzeugniß des Denkproceſſes, welcher das Element ihres Daſeins ausmacht, zu ſein, ſo würde auch aus der Thätigkeit des Glaubens, der in dem Sinne, in welchem hier von ihm die Rede, eben nichts andres, als ein mit beſtimmtem Inhalt, nämlich mit dem Inhalt der göttlichen Verheißung oder Heilsbereitung erfülltes Denken iſt, nicht eine Perſönlichkeit im wahren Wortſinne, die wiedergeborene, die erneute Perſönlichkeit hervorgehen können. (Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, daß das Wort „Denken" hier nicht in dem künſtlich geſteigerten Sinne der Hegelſchen Philoſophie, ſondern in dem allgemein geltenden gewonnen wird, da es die Vernunftthätigkeit überhaupt bezeichnet). — Wie viel oder wie wenig Gewicht man indeß auch geneigt ſein möge, auf dieſes Zuſammentreffen der Lutheriſchen Glaubensanſchauung mit dem Inhalte der neuern Speculation zu legen; ſo wird man doch keinesfalls verkennen, wie ſehr es im Intereſſe der erſteren liegt, den pſychologiſchen Realismus abzulehnen, der von einem angeblich monadiſchen Seelenweſen als feſter, ein für allemal gegebener Grundlage aller Seelenzuſtände und Seelenthätigkeiten träumt, welche dadurch zu einem bloßen Accidens jener vermeintlichen Subſtanz herabgeſetzt werden. Die Polemik, welche in dieſem Sinne der treffliche Oetinger, für den jetzt endlich die Zeit einer richtigeren Schätzung angebrochen ſcheint, gegen die Philoſophie der Leibnitz-Wolffiſchen Schule geführt hat, darf aus dieſem Grunde wohl als eine vom Geiſte des ächteſten lebendigen Lutherthums beſeelte angeſehen werden, und ſie iſt auch für unſere Zeit um ſo lehrreicher, als ſie von den Irrungen noch unberührt geblieben iſt, welche ſich in den meiſten Geſtaltungen der neueren Philoſophie an das an ſich ſelbſt ſo wahre und tiefgeſchöpfte idealiſtiſche Grundprincip geknüpft haben.

k. (zu §. 47.)

Daß nicht Anſelmus der erſte Urheber der Lehre von der ſtellvertretenden

Genugthuung ſei, dies zu erweiſen war die Abſicht der Abhandlung: „Geſchichtliches aus der Verſöhnungs- und Genugthuungslehre" in den Jahrgängen von 1834 und 1837 von Hengſtenbergs Evangeliſcher Kirchenzeitung, als deren Verfaſſer F. Sartorius genannt wird. Indeß iſt, näher betrachtet, die Beweisführung dort nur darauf gerichtet, daß auch vor Anſelmus gelehrt worden ſei, wie Leiden und Verſöhnungstod Chriſti ihren Grund nicht in einem willkürlichen beneplacitum Gottes haben, ſondern in einer Nothwendigkeit, wenigſtens in einer moraliſchen Nothwendigkeit der göttlichen Natur. Allein dieſes Merkmal reicht nicht hin, das Eigenthümliche der Anſelmiſchen Lehre zu bezeichnen. Es paßt ſehr wohl auch auf ganz abweichende Erklärungsweiſen, welche der Verfaſſer jener Abhandlung, der ſich auch über Luther in ſtarken Irrthümern befindet, nicht hinlänglich gekannt oder beachtet zu haben ſcheint. Seit jener Abhandlung, die ich nur erwähne, weil ſie einen nicht unbeträchtlichen Ruf erlangt hat, iſt dieſe hiſtoriſche Frage mehrfach und gründlich erörtert worden. Ich darf, ſie betreffend, verweiſen auf das im Nachfolgenden mehrfach zu berückſichtigende Werk von F. Chr. Baur: „die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtlichen Entwickelung" (Tüb. 1838), und auf die reichhaltige Monographie über Anſelmus von F. R. Haſſe (2 Bände, Leipzig 1843. 52), die ſich in ihrem zweiten Bande (S. 485 f.) auch über das Verhältniß der Satisfactionstheorie zu den Vorgängern dieſes Kirchenlehrers verbreitet.

1. (zu §. 50.)

Die große Mehrzahl der neuern Ausleger, und zwar unter ihnen nicht etwa nur die ſtrengen Anhänger der kirchlichen Satisfactionstheorie, ſondern auch ſolche, die ſich nur in bedingter Weiſe zu ihr bekennen, wie Neander, Tholuk, Jul. Müller u. A., ja ſelbſt entſchiedene Gegner derſelben, wie Uſteri, Fritzſche, de Wette nehmen als ausgemacht an, daß unter der ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, Röm. 3, 25. 26, nur ein Erweis der göttlichen Strafgerechtigkeit verſtanden werden könne, und daß alſo, da dieſer Ausdruck dort auf Chriſtus bezogen iſt, offenbar die Anſelmiſche oder eine der Anſelmiſchen ſehr nahe kommende Anſicht daſelbſt vom Apoſtel gelehrt werde; und Nitzſch (Syſtem der chriſtlichen Lehre §. 135, Anm. 3) meint, daß hauptſächlich dieſe Stelle zur Entſtehung jener Theorie den Anlaß gegeben habe. Die letztere Behauptung wenigſtens iſt jedenfalls eine irrige. Denn im ganzen kirchlichen Alterthum und Mittelalter bis zum Reformationszeitalter hinab und noch darüber hinaus finden wir keine Spur einer ſolchen Erklärung dieſer Stelle. Wenn Einige für den Urheber dieſer Auslegung den Origenes halten: ſo genügt es, zur Widerlegung ſeine Worte anzuführen: Deus justus est, et justus justificare non potest injustos, igitur interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant (Orig. Opp. ed. de la Rue IV, p. 513). Dem Anſelmus ſelbſt iſt es nicht in den Sinn gekommen, jene pauliniſche Stelle für ſeine Hypotheſe zu benutzen, und noch Thomas von Aquino weiß zur Begründung der Satisfactionstheorie keine andere Bibelſtelle aufzutreiben, als Pſ. 69, 5. — So viel ich habe finden können, iſt erſt Hugo Grotius von ſeinem juriſtiſchen Standpunkt aus auf dieſe Deutung gekommen (Defensio fidei cathol. de satisfact. Chr. Lugd. Bat. 1617. p. 75); ihm ſind ſodann Calovius und andere Theologen der

Schule gefolgt. — Ich ſollte nun meinen, daß eben dieſer Umſtand für ſich ſchon geeignet ſein dürfte, ein ernſtliches Nachdenken darüber zu wecken, wie es denn mit der vermeintlichen Unfehlbarkeit einer Auslegung ſtehen möge, welche anderthalb Jahrtauſende hindurch von den Tauſenden, die ſich mit jener Stelle beſchäftigten, nicht Einem in den Sinn gekommen iſt. Auch ſelbſt bei denen es zu wecken, welche den Widerſpruch der von ihnen hier angenommenen Bedeutung des Wortes δικαιοσύνη zu dem ſonſtigen Wortgebrauche der Bibel überhaupt, und des Apoſtels Paulus insbeſondere, ſogar in der nächſten Umgebung der fraglichen Stelle, ein für allemal nicht gewahr werden wollen! — Dieſen Letztern namentlich, aber mit ihnen allen denen, die ſich über den Sinn der Stelle durch die neuere Exegeſe haben irre führen laſſen, empfehle ich die oben (Anm. c.) angeführte gediegene und in allen Hauptpunkten erſchöpfende Abhandlung von Gurlitt zur aufmerkſamſten Erwägung, deren Schlußworte ich noch anführen will, da ſie den wahren Grund der ſo eben hervorgehobenen Erſcheinung ſchlagend ausſprechen. „Begreifen läßt ſich freilich, wie Jemand, der die Vorſtellung von der satisfactio vicaria ſchon fertig in ſich trägt, vielleicht in derſelben als dem wirklichen oder vermeintlichen Mittelpunkte ſeines ganzen Chriſtenthums beſtändig lebt, beim Anblick von Röm. 3, 25 gleich auf den Gedanken kommen könne, daß auch hier jene Vorſtellung möge zu finden ſein, zumal wenn ihm keine andere genügende Erklärung zur Hand iſt. Sollte jedoch ihre Vorſtellung erſt aus dieſer Stelle genommen werden, ſo möchte ſchwerlich einer darauf verfallen, und man müßte geſtehen, daß, wenn ſie dennoch darin enthalten wären, der Apoſtel ſich nicht unklarer und ungeſchickter hätte ausdrücken können, als er es gethan."

m. (zu §. 53.)

Anſelmus zeigt ſich uns in ſeinem Monologium und mehrfach anderwärts in ſeinen Schriften, als ein Anhänger jenes Auguſtiniſchen Platonismus, der im göttlichen Verſtande eine Welt von Ur- und Vorbildern der wirklichen Dinge erkennt, welche dem göttlichen Willen als Norm und Geſetz bei ſeinen Schöpfungsthaten dient. Es kann im Allgemeinen kein Zweifel darüber ſein, daß wir dieſe Welt der Ideen oder der ewigen Wahrheiten als den Ort für den Inhalt ſeines Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit werden zu betrachten haben. Eben dies gilt auch von ſeinen mittelalterlichen Nachfolgern in der Genugthuungstheorie, wenigſtens bis auf Thomas von Aquino herab. Bei den Spätern tritt freilich dieſe ſpeculative Vorausſetzung immer mehr in den Hintergrund, wenn ſie nicht geradezu verleugnet wird. Einiges Schwanken bewirkte in derſelben nur der Umſtand, daß man nicht klar darüber werden konnte, inwieweit der Begriff der Gerechtigkeit eine zwingende Nothwendigkeit für Gott ſelbſt enthalten ſoll. Hier nämlich kam man mit dem abſtract gefaßten Begriffe der Allmacht des göttlichen Willens ins Gedränge, dem weder Anſelmus, noch Thomas etwas vergeben wiſſen wollten, wie ſehr auch auf der andern Seite ihr Streben darauf ging, die convenientia und die ratio nicht als etwas erſt durch göttliche Willkür Feſtgeſtelltes, ſondern als den bewegenden Grund des göttlichen Willens zu faſſen. Deum nil facere necessitate, neque enim cogi ullo modo, neque prohiberi aliquid facere (Anselm. Cur. D. H. II, 5). Improprie Deum dici aliquid non posse, aut necessitate facere: omnem quippe necessitatem et impossibilitatem ejus subjacere voluntati, vo-

luntatem autem nulli subdi necessitati aut impossibilitati (ebendaſ. 18). Nicht einmal die Unmöglichkeit, Geſchehenes ungeſchehen zu machen, will Anſelmus von Gott gelten laſſen. Aehnlich auch Thomas, trotz der Priorität, die er der göttlichen Intelligenz vor dem göttlichen Willen zuſchrieb; bekanntlich der Hauptangriffspunkt gegen ſein Syſtem für die Anhänger des Scotus. Mit ſolchen Behauptungen war eigentlich die Bedeutung jenes Gerechtigkeitsbegriffs zu einer illuſoriſchen herabgeſetzt. Er konnte fortan nur als eine convenientia geltend gemacht werden, er ſollte, wie es ſpäter Leibnitz ausdrückt, den göttlichen Willen nur incliniren, nicht neceſſitiren. (Vergl. Anſelm, a. a. O. I, 12, und Thomas Summ. III, quaest. 46, art. 2). Aber wie verträgt ſich die Relativität einer bloßen convenientia mit der Abſolutheit einer „ewigen Wahrheit"? Wer die tödtliche Langeweile recht durchempfinden will, in welche das Wälzen dieſes Siſyphusſteines durch die ſcholaſtiſchen Theologen bei ihrer Behandlungsweiſe jenes Problems den nach beſſerer Nahrung durſtenden Leſer ſetzen muß, der möge in dem vorhin angeführten Werke von Baur die Abſchnitte durchleſen, die jenen mittelalterlichen Theologen gewidmet ſind. — Luther, der platoniſch-auguſtiniſchen Ideenlehre zwar auch ſeinerſeits nicht abhold, aber nicht gemeint, ihr auf die eigentlichen Cardinalpunkte des Glaubens Einfluß zu geſtatten, hat auch hier den Knoten nur zerhauen, nicht gelöſt, indem er den Ausſpruch that: „Wenn ſein Wille ein Maaß oder Regel, Geſetz, Grund oder Urſache hätte, ſo wäre es ſchon nimmer Gottes Wille. Denn was er will, iſt nicht darum recht, daß er es hat ſollen oder müſſen alſo wollen; ſondern gleich widerſinniſch, daß er will, iſt darum recht, daß er es ſo will." (WW. XIX, S. 87). Aber er hatte doch, wie wir in der Folge ſehen werden, die Frage auf ein Gebiet hinübergeführt, auf welchem einer weiter vorgeſchrittenen dogmatiſchen Speculation dereinſt eine befriedigende Löſung möglich werden wird.

n. (zu §. 57.)

A. Neander, in dem Theile ſeines geſchichtlichen Werkes, welcher leider der letzte geblieben iſt, hat in der wohlgemeinten Abſicht, den großen Kirchenlehrer des Mittelalters von dem Vorwurfe der Verkehrtheit zu befreien, welcher ohne Zweifel auch in den Augen des heimgegangenen trefflichen Mannes auf der ſtrengen Satisfactionstheorie laſtet, in Abrede ſtellen wollen, daß dieſe Theorie in dem Sinne, in welchem ſie gewöhnlich verſtanden wird, ihn zum Urheber habe. „Daß die Genugthuungslehre Anſelm's die Idee einer satisfactio activa in ſich ſchließt," nur ſo viel will er zugeben, „die Idee des vollkommenen Gehorſams, der zur Genugthuung für die Sünde erfordert wurde, und den Chriſtus allein zu leiſten vermochte." „Aber," fährt er fort, „fern war dem Anſelm die Idee eines leidenden Gehorſams, die Idee einer leidenden Genugthuung, einer Büßung durch Uebernahme der Strafen für die Menſchheit. Denn die von Chriſto durch Thun geleiſtete Genugthuung ſollte ja nach Anſelms Lehre eine Rettung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes ſein, eben durch dieſe für die Menſchheit geleiſtete Genugthuung der Erlaß der Strafe möglich gemacht ſein" (a. a. O. S. 987.) Neander hat hier die Worte im neunten Kapitel des erſten Buchs der Schrift „Cur Deus homo" vor Augen. Dort nämlich wird der Satz feſtgeſtellt: sic voluisse Patrem mortem Filii, quia non aliter voluerit mundum salvari, nisi Homo tam mag-

num aliquid faceret. Und in der That, hätten wir von Anſelmus nur jene neun Kapitel, welche mit dieſem Ausſpruch beſchloſſen werden, ſo würden wir in dieſen Worten den Sinn des Vorangehenden ziemlich vollſtändig ausgedrückt finden können. Aber es blieb ja damit die Frage noch unbeantwortet, weshalb denn gerade der Tod dieſe große That ſein mußte, die Gott von dem Gottmenſchen forderte. Nach dieſer Frage, die ſchon am Eingange der Abhandlung geſtellt worden war, lenkt Anſelmus ſogleich im zehnten Capitel wieder ein, indem er dem Unterredner Boſo die Worte in den Mund legt: in hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit; aliter namque neque ipse Filius eam velle, nec Pater cogere aut permittere debuisse videatur. Man leſe von hier an weiter, und man wird ſich überzeugen, daß es allerdings im Sinne des Anſelmus liegt, was Neander nicht Wort haben will, in das Moment des Erleidens der Strafe, durch welche die Sünde gebüßt werden muß, die erlöſende Kraft hineinzulegen, die wenn ſie dem Thun als ſolchem zukäme, dann unſtreitig auch in anderer Art, als gerade durch Leiden und gewaltſamen Tod ſich würde haben bethätigen können. Ich glaubte, dieſe Irrung, welche in einem ſo verbreiteten und einflußreichen Werke Platz ergriffen hat, um ſo weniger mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen, als ſie auch in dem neueſten Werke über Anſelmus von Haſſe (im zwölften Kapitel des dritten Buches, welches von der Satisfactionstheorie handelt) wenigſtens nicht eine ausdrückliche Berichtigung gefunden hat. — Uebrigens bezeichnet die Lehre des Anſelmus einen Wendepunkt in der geſammten Entwicklungsgeſchichte der kirchlichen Theologie recht eigentlich eben dadurch, daß durch ſie zuerſt das Leiden und der Tod als der Zweck der Menſchwerdung Chriſti bezeichnet worden iſt. Die geſammte voranſelmiſche Zeit hatte auf die Frage: cur Deus homo zwar eine doppelte Antwort, einmal die von dem Apoſtel Johannes (1. Joh. 3, 8) gegebene, daß er gekommen ſei, die Werke des Teufels zu zerſtören, und ſodann eine zweite in dem Begriffe der Wiederherſtellung des durch die Sünde Adams verloren gegangenen Ebenbildes der Gottheit. Aber beide Antworten laſſen, für ſich betrachtet, auf eine Menſchwerdung ohne Leiden und Tod gar wohl als denkbar erſcheinen, und ſo finden wir denn, daß die Kirchenlehrer der patriſtiſchen Zeit keineswegs mit gleichem Nachdruck, wie ihre Nachfolger im Mittelalter und in der neuern Zeit, dieſe Ereigniſſe betonen oder dabei verweilen. Nicht einmal Auguſtinus thut dies, von dem man es am meiſten erwarten könnte, da man gewohnt iſt, ihn in allem als das Vorbild ſowohl der mittelalterlichen, als auch der reformatoriſchen Theologie zu betrachten. Man leſe ſeine Bücher de Civitate Dei. So ſehr dieſelben darauf berechnet ſind, den Inbegriff der geſammten Theologie zu umfaſſen, ſo iſt in ihnen von Leiden und Tod des Heilandes doch ſo gut wie nicht die Rede. Faſt nur die Ausſprüche der Propheten, welche darauf pflegen bezogen zu werden, ſind im zehnten Buche flüchtig berührt. Die Schrift deſſelben Kirchenlehrers de Spiritu et Litera hat einen Inhalt, der ſpäter im Sinne der von Luther ſo genannten Theologia Crucis dieſer ſelbſt und Andere auf das Aemſigſte ausgebeutet haben. Und doch wird dort der Paſſion nur an einer einzigen Stelle gedacht, im ſechſten Kapitel. Das „Myſterium des Todes und der Auferſtehung Chriſti“ wird daſelbſt eine „figürliche Darſtellung“ genannt, „für den Untergang unſeres alten Lebens und

den Aufgang eines neuen." Auch aus den Selbſtbekenntniſſen des Auguſtinus geht deutlich hervor, wie unerheblich im Ganzen die Rolle iſt, welche das Kreuz Chriſti in der Entwicklungsgeſchichte ſeines Geiſtes und in der Entſtehung und Befeſtigung ſeines Glaubens geſpielt hat. Den Griechen, beſonders denen, die in der alexandriniſchen Schule gebildet waren, lag die Beſchäftigung mit der Paſſionslehre ohnehin noch ferner, als den Lateinern, und am entfernteſten von Allen vielleicht den Apologeten der erſten Jahrhunderte, welche nur zu wohl wußten, wie vielen Anſtoß gerade dieſer Punkt, dem ſie ſich noch keineswegs gewachſen fühlen konnten, den Heiden zu geben pflegte. — Bemerkenswerth iſt auch das nur ſehr ſeltene Vorkommen des Crucifixes in den bildlichen Darſtellungen der älteſten Kirche, während das einfache Kreuz als bloßes Sinnbild häufig genug iſt. Die griechiſche Kirche kennt das Crucifix noch bis jetzt nicht; in der abendländiſchen iſt es erſt ſeit dem zwölften Jahrhundert wenigſtens in den Kirchengebäuden, — in Miniaturen und Elfenbeinwerken etwas früher — gewöhnlich geworden, und hat erſt im dreizehnten den früheren ſinnbildlichen Charakter mit dem Charakter einer Darſtellung des Wirklichen vertauſcht. *)

Darin nun, daß er mit einem Ernſte, welcher der früheren Theologie fremd war, das ſoteriologiſche Problem der Paſſion in Anregung gebracht und geradezu an die Spitze der ſpeculativ-theologiſchen Forſchung geſtellt hat, darin liegt unſtreitig ein Verdienſt des Anſelmus; ein Verdienſt, welches ihm für ſich allein, wenn auch ſeine übrigen Verdienſte nicht wären, eine epochemachende Bedeutung in der Geſchichte der kirchlichen Dogmatik, ja in der Geſchichte des chriſtlichen Religionslebens überhaupt ſichern würde. Solches Verdienſt kann man anerkennen, ohne darum den Werth ſeiner Theorie auf eine oder die andere Weiſe höher, als ſie es verdient, anzuſchlagen, ſei es nun, daß man ihr Wendungen und Reſultate unterlegt, die ihr fremd ſind, oder daß man, wie die öffentliche Lehre der Kirche es gethan hat, ihrem wirklichen Inhaltsbeſtand eine Wahrheit zuſchreibt, gegen welche ein gebildetes ſittliches, und eben ſo ſehr ein durch wahre theologiſche Speculation aufgeklärtes religiöſes Bewußtſein ſich ſträuben muß. Ich habe oben gezeigt (Anm. d.), wie das Fundament dieſer Theorie, nicht dem Worte, aber der Sache nach, ein Begriff der göttlichen Gerechtigkeit iſt, der nicht aus der Schrift, noch aus der wahrhaften religiöſen Erfahrung geſchöpft, ſondern durch Reflexion des Verſtandes von Menſchlichem auf Göttliches übertragen iſt. Aber dieſe Uebertragung iſt nicht einmal auf jenem Standpunkte ſelbſt auf fehlerloſe Weiſe geſchehen. Es ſtellt ſich ſogleich ein Einwand dar, der bei ſeinem Scharfſinn dem Anſelmus ſelbſt unmöglich entgehen konnte: Quamnam tandem esse justitiam eam, quae hominem omnem justissimum morti tradiderit pro peccatore, aut quem hominem, si innocentem damnaret, ut nocentem liberaret, damnandum non judicari ipsum? (a. a. O. I. 8.). Anſelmus überredete ſich, dieſen Einwand beſeitigen zu können durch Hinweiſung auf die Freiwilligkeit, mit welcher Chriſtus, ohne daß ihm der mindeſte Zwang angethan worden, Leiden und Tod für die Menſchen unternommen habe (ebendaſ. 9.). Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß der ſcharfſin-

*) Piper, die Entwickelung der Bilder des Gekreuzigten, in der Deutſchen Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft ꝛc. April 1852. Vergl. auch Gibbon, Geſchichte des Verfalls ꝛc., Kap. 22. und Münter Sinnbilder und Kunſtvorſtellungen der alten Chriſten, Seite 77.

nige Denker hier durch die Vorstellungen des Mittelalters irre geführt ward, welches die Strafgerechtigkeit des Staates noch nicht vollständig von dem Gesichtspunkte privatrechtlicher Rache und Genugthuung abgelöst hatte, und wenn es auch nicht gerade ein stellvertretendes Strafeleiden kannte, doch eine Büßung durch Lösegeld, welches allenfalls auch von einem Andern für den Uebelthäter gezahlt werden konnte, gelten ließ. (Ausdrücklich mit dem altgermanischen Namen Wergeld habe ich das „Blut Christi" bei einem Schriftsteller bezeichnet gefunden, der übrigens nicht zu den eigentlichen Anhängern der Satisfactionstheorie gehört, sondern bei dem sie nur leise nebenherspielt, nämlich bei Schwenkfeld.) Doch finde ich nicht, daß Anselm selbst auf jene Anschauungen der germanischen Rechtsverfassung ausdrücklichen Bezug genommen hätte, und im Allgemeinen lagen einem Kleriker von seiner wissenschaftlichen Bildungsstufe die aus dem Alterthum vererbten Begriffe, die es strenger nahmen mit dem Begriffe der vergeltenden Gerechtigkeit, unstreitig näher; wie denn die Kirche im Laufe des Mittelalters diese Begriffe stets gegen die barbarische Praxis der weltlichen Rechtspflege vertreten und ihren endlichen Sieg vorbereitet hat. Man muß also gestehen, daß hier die theologische Theorie noch hinter dem Standpunkte des weltlichen Rechtsbewußtseins zurückgeblieben ist, dessen Bestimmungen sie in ihrer Sphäre nachbilden wollte, oder vielmehr, daß sie durch [die solchem Beginnen widerstrebende Natur der Sache zu Folgewidrigkeiten verleitet worden ist, die sich freilich sonderbar genug da ausnehmen, wo alles auf ratio und convenientia gestellt ist.

o. (zu §. 61.)

Der Zusammenhang der Anselmischen Theorie mit der römisch-katholischen Lehre vom Meßopfer verdient eine näher eingehende und ausführlichere Untersuchung, als ich im Gegenwärtigen ihm widmen kann. Gewiß ist die allgemeine Vorstellung dieses Opfers, wie sie sich in der abendländischen Kirche bereits seit Gregor dem Großen herausgestellt hatte, abweichend von dem Sinn der ältern Kirche, die bekanntlich die Liebesgaben der Eucharistie mit dem Namen des „Opfers" bezeichnete, nicht ohne Einfluß gewesen auf die Entstehung der Gedanken des Anselmus. Noch mehr aber springt umgekehrt den Einfluß hervor, den seit dem dreizehnten Jahrhundert, von wo sich ihre allgemeinere Geltung herschreibt, diese Theorie ihrerseits auf die specifische Ausbildung der Meßopfertheorie geübt hat, welche der spätern römischen Kirche eigenthümlich und der Gegenstand jenes heftigen Kampfes geworden ist, den Luther gegen sie eröffnet hat. Der griechischen Kirche ist diese Ausbildung eben so fremd geblieben, wie die Anselmische Genugthuungslehre selbst (Vergl., was die letztere betrifft: Ullmanns Schrift über Nikolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, und Seisen: Nicolaus Methonensis, Anselmus Cantuar. et Hugo Grotius inter se comparati, Heidelb. 1838.) Aber auch im Abendlande finden wir z. B. bei Petrus dem Lombarden, der von der Lehre des Anselmus nichts weiß, auch den Begriff des Opfers in der Messe nur insofern, als: in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel (Sentent. IV, dist. 12). Die Behauptung einer realen, obwohl unblutigen Wiederholung des Opferacts der Begriff der Messe als eines opus operatum — dieser Ausdruck kommt erst seit dem 13. Jahrhundert vor) konnte erst dann aufkommen, als in Anselmischer Weise der getödtete Leib Christi zum wirklichen

der göttlichen Gerechtigkeit gezahlten Aequivalent für die menſchlichen Sünden gemacht werden war. Iſt das sacrificium missae nach Bellarmins Bemerkung (ſ. d. Stelle bei Winer, Comparat. Symbolik, S. 148 der 2. Ausg.) auch nicht im eigentlichen Sinne für ſich ſelbſt ein satisfactorium, ſo iſt es doch ein propitiatorium und impetratorium, und ſetzt als ſolches die geſchehene satisfactio in ſtreng juriſtiſchem Sinne voraus. (Vergl. übrigens ebendaſ. die charakteriſtiſchen, im ächteſten Sinne des rationaliſtiſchen Gerechtigkeitsbegriffs jener Theorie gemachten Bemerkungen über den valor finitus, nicht infinitus des Meßopfers). Uebrigens iſt ſchon in der Theorie des Meßopfers der Begriff der Stellvertretung in derſelben mechaniſchen Weiſe aufgenommen und fortgeführt, wie bei Anſelmus ſelbſt. Die Darbringung des Leibes Chriſti iſt ſtellvertretend für das perſönliche Leiden Chriſti, wie dieſes Leiden für die Sünde der Menſchen. In andrer Weiſe führt der Begriff des Ablaſſes eben dieſes Syſtem der Stellvertretung noch weiter fort. Wie eng die Ausbildung auch dieſes Begriffs mit der Anſelmiſchen Theorie zuſammenhängt, erhellt u. a. aus dem Umſtande, daß ſein erſter Vertreter in der ſcholaſtiſchen Theologie, Alexander von Hales, derſelbe iſt, durch den auch die Lehre des Anſelmus Eingang in dieſe Theologie gewann (Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I, S. 263 f.)

p. (zu §. 68.)

Die in den vorſtehenden Sätzen ausgeſprochenen Behauptungen werden ohne Zweifel einiges Befremden hervorrufen, da ſie einem Vorurtheile entgegentreten, welches ſo feſt, wie ſelten ein ähnliches, in der wiſſenſchaftlichen Literatur Wurzel geſchlagen hat. Allgemein gilt Luther für einen Anhänger und eifrigen Vertreter der Anſelmiſchen Genugthuungslehre. Mit dem Begriffe der Rechtfertigung aus dem Glauben habe er, ſo pflegt man ohne weiteres vorauszuſetzen, auch den Principien dieſer Lehre eine größere Bedeutung zugewieſen, als ſie im römiſchen Katholicismus hatten, und eben ſo betone er dieſelbe mit ſtärkerem Nachdruck, als Melanchthon und als die Urheber und Anhänger des reformirten Bekenntniſſes. Noch das Werk von Baur hat dieſen Vorurtheilen neue Nahrung gegeben, indem es die Verſöhnungslehre Luthers für eine „Steigerung und Vollendung" der Anſelmiſchen erklärt, und Schenkel (das Weſen des Proteſtantismus, Bd. I.) ihnen wenigſtens nicht energiſch genug widerſprochen, wenn er auch nicht verkennt, daß zwiſchen Anſelms und Luthers Lehre ein Unterſchied iſt (a. a. O. S. 237 f.). Die Meinung, als ob die Anſelmiſche Theorie, dem römiſchen Katholicismus fremder, in einer beſondern Wahlverwandtſchaft zum evangeliſchen und namentlich zum Lutheriſchen Glauben ſtände, äußert ſich unter andern auch in den Worten des mit Recht hochgehaltenen Geſchichtſchreibers des Zeitalters der Reformation, wenn er den Ausſpruch eines Katholiken: „das Evangelium ſei nichts anderes, als die glückliche Neuigkeit, daß der eingeborene Sohn Gottes, mit unſerm Fleiſche bekleidet, der Gerechtigkeit des ewigen Vaters für uns genug gethan," mit der Bemerkung anführt: „man könne ſich hierüber kaum Lutheriſcher ausdrücken" (Ranke, die röm. Päbſte des 16. und 17. Jahrh. Bd. I, S. 136). Hierüber nun halte ich es nach dem im Text Geſagten und nach dem oben in der Anmerkung d Bemerkten nicht für nöthig, mich weiter zu verbreiten. Dagegen möge es mir vergönnt ſein, mit einigen Worten die Behauptung Baur's zu

beleuchten (a. a. O. S. 291): daß Luther das Moment der Satisfaction im Leiden und Tod Christi bestimmter hervorhebe, als Melanchthon;" von der eben nur das gerade Gegentheil wahr ist. Von Melanchthon besitzen wir Aeußerungen in Menge, wie folgende: Cernitur et exemplum justitiae Dei et aequalitatis in placatione irae Dei. Non sunt remissa peccata, nisi aequale esset λύτρον pro nobis, scil. Filius Dei (Loc. commun. Theol. ed. Francof. 1620, p. 643). Conspiciuntur in hac victima justitia Dei et ira adversus peccatum, — — tanta est justitiae severitas, ut non sit facta reconciliatio, nisi poena solveretur etc. (Confess. doctr. eccl. Sax. in der Wittenb. Ausgabe von Melanchthons Werken, 1580. I, fol. 125). Deus, cum sit justus, satisfieri justitiae suae voluit. Ac mirando temperamento justitiae et misericordiae reconciliatio facta est (Enarrat. symb. Nic. ebend. fol. 440). Was ist diesen und ähnlichen Aussprüchen, welche offenbar ganz im Sinne Anselms gethan sind, nur mit der schärfer ausgeprägten Terminologie in Bezug auf das Wort justitia, worin aber die Lehre der katholischen Kirche bereits vorangegangen war, — was ist ihnen von Seiten Luthers gegenüberzustellen? Allerdings finden sich in seinen frühesten Schriften, namentlich in den zum Theil aus sehr früher Zeit herrührenden Predigten der Kirchenpostille, einige Stellen, welche in der Terminologie der strengen Satisfactionstheorie sprechen. Zu ihnen gehören die von Baur S. 298 angeführten (W. W. XIII, S. 124. 125. 238). Aber wir haben schon oben gesehen, wie Luther den von dem Worte Gerechtigkeit dort gemachten Gebrauch später ausdrücklich mißbilligt und zurückgenommen hat. Genau dasselbe gilt auch von seinem Verhalten in Bezug auf das Wort Genugthuung. In derselben Predigt, welche sowohl der vorhin erwähnte Aufsatz der evang. K. Z., als auch Dr. Baur (S. 299) angeführt haben, Beide zwar in streitender Absicht hinsichtlich des Begriffs des vom „thätigen Gehorsam" (s. unten Anm. gg), jedoch übereinstimmend in Bezug auf Luthers vermeintlichen Anselmianismus, treffen wir auf folgende, Beiden, wie es scheint, unbemerkt gebliebene Stelle: „Von der Buße hat bisher das ganze Papstthum nichts andres wissen zu lehren, denn daß sie stehe in drei Stücken, die sie nennen: Reue, Beichte und Genugthuung; und doch von keinem die Leute recht können unterrichten. Und zwar das Wort Satisfactio, Genugthuung, haben wir ihnen zu Willen lassen hingehen, der Hoffnung, ob wir sie könnten mit Glimpf zu der rechten Lehre bringen, doch mit dem Verstand, daß es heiße nicht unsere Genugthuung, wie wir denn in Wahrheit keine haben, sondern Christi, damit er für unsere Sünde durch sein Blut und Sterben bezahlt und Gott versöhnt hat. Weil wir aber bisher so oft erfahren und noch vor Augen sehen, daß mit keinem Glimpf nichts bei ihnen zu gewinnen ist, und sie nur je länger je mehr fortfahren, der rechten Lehre zu widersprechen: so wollen und müssen wir uns auch rein von ihnen ausschälen und sondern, und von ihren erdichteten Worten, so sie in ihren Schulen ausgeworfen und jetzt nur suchen, ihren alten Irrthum und Lügen damit zu bestätigen, nichts mehr wissen. Darum soll auch dieses Wort Genugthuung in unsern Kirchen und Theologia fürder nichts und todt sein, und dem Richteramt und Juristenschulen, dahin es gehört und daher es auch die Papisten genommen, befohlen sein, welche damit sollen umgehen und die Leute lehren, wie

sie sollen genugthun und bezahlen, so sie gestohlen, geraubt oder unrecht Gut inne haben" (WW. XIII, S. 515). Ueber den Sinn dieser Worte kann Niemand im Zweifel bleiben, welcher damit die Schlußworte der Predigt vergleichen will. „Und ob man gleich das Wort Genugthuung wollte behalten, und dahin deuten, daß Christus hat für unsere Sünde genug gethan: so ist es doch zu schwach und zu wenig von der Gnade Christi geredet, und das Leiden Christi nicht genug geehret, welchem man muß höhere Ehre geben, daß er nicht allein für die Sünde genug gethan, sondern uns auch erlöst von des Todes, Teufels und der Höllen Gewalt, und ein ewig Reich der Gnade und Vergebung auch der übrigen Sünde, die in uns ist, bestätigt; und also uns worden, wie S. Paulus 1. Kor. 2. sagt, eine ewige Erlösung und Heiligung." (Aehnlich in der Hauspostille XV, S. 121.) — Es ist nicht zu übersehen, daß diese Aeußerungen einer Predigt angehören, welche in den frühern Ausgaben der Kirchenpostille fehlt, und erst in die vom Jahre 1543 aufgenommen ist. Man darf daraus schließen, daß sie die Ansicht Luthers aus einer Zeit ausdrücken, wo der Zusammenhang seiner Ueberzeugungen vollständig ausgebildet war. Einer frühern Zeit gehört das gleichfalls schon sehr entschieden lautende Wort an (XVII, S. 350): „Derhalben ich auch Feind bin dem Worte Genugthun, wollte, es wäre nie aufgekommen;" gleichfalls jener spätern aber die Worte aus der sogleich noch einmal zu erwähnenden Stelle des Commentars zur Genesis (III, S. 193): „Darum sollte man das Wort Genugthuung aus der Kirche hinwegthun, oder aber sollte desselben mit mehr Vorsichtigkeit gebrauchen, als von Cypriano und Andern geschehen ist mit großem Schaden der armen Kirche." Dazu ist, was die §. 67 gemachte Bemerkung über das Umschlagen der angeblichen Gerechtigkeit Gottes in offenbare Ungerechtigkeit betrifft, noch die Stelle hinzuzufügen, welche in der Anmerkung u wird ausgezogen werden.

Vor allem merkwürdig ist in den angeführten Worten die bestimmte Erklärung Luthers, daß, wo auch das Wort Genugthuung, Satisfaction bei ihm vorkomme, dasselbe als eine bloße Anbequemung an den römisch-katholischen Lehrbegriff zu verstehen sei. Es war ihm nicht entgangen, wie das Wort sowohl, als auch der Begriff, den es ausdrückt, juristischen Ursprungs ist, und wie ganz folgerecht die römische Hierarchie an seine juristische Bedeutung die Consequenzen geknüpft hatte, deren Bekämpfung ihm vor allem andern am Herzen lag. Allerdings nur um dieser Consequenzen willen spricht er über den Ausdruck Genugthuung auch für das stellvertretende Leiden Christi das Verwerfungsurtheil aus. Wären die Consequenzen nicht, so würde er sich ihn in dieser Anwendung wohl gefallen lassen, nicht als einen erschöpfenden Ausdruck für die Bedeutung dieses Leidens, aber doch für ein Moment, das neben anderen und größeren in der wahren Bedeutung desselben enthalten ist. Dies könnte zusammenzutreffen scheinen mit Baur's Ansicht, nach welcher Luthers Lehre eine Steigerung und Vollendung der Anselmischen enthalten soll. Aber die weitere Folge unserer Sätze wird zeigen, daß solche Steigerung, wenn man sich ja dieses Ausdrucks für Luthers Versöhnungslehre bedienen wollte, jedenfalls bei Luther sehr anders gemeint war, als es von Baur vorausgesetzt wird. Vorläufig möge hier darauf aufmerksam gemacht werden, wie Luther auch anderwärts (z. B. WW. XVII, S. 97) die Erlassung der Strafe, welche bei

einem buchstäblichen Verständniß der Genugthuungslehre als die Hauptsache oder als die gesammte Wirkung des Leidens Christi betrachtet wird, mit ausdrücklichen Worten als etwas „sehr Geringes" bezeichnet; so daß „man sehr unehrerbietig mit den Verdiensten Christi umgehen würde, wenn man sie nur allein auf die Erlassung der Strafe wenden wollte." Die Hauptsache, auf die es hier ankommt, ist, wenn ich recht sehe, diese, daß in Luthers Begriff der göttlichen Gerechtigkeit der Begriff der Strafe als Selbstzweck keinen Platz findet. Dies lehrt uns namentlich noch jene merkwürdige Stelle, welche ich gern ausziehen würde, wenn sie nicht vollständig in ihrem Zusammenhange gelesen werden müßte, dafern ihre Beweiskraft ungeschwächt empfunden werden soll; die Bemerkungen, mit denen der Commentar zur Genesis (Cap. 42) das Spiel begleitet, welches Joseph mit seinen Brüdern treibt. (WW. III, S. 191 f.) Wie dieses Spiel, so will Luther alles Leiden und Ungemach, welches die Menschen trifft, eben auch nur theils als ein heiteres, den Genuß an den himmlischen Freuden erhöhendes Spiel, theils als väterliche Züchtigung betrachtet wissen; jeder Gedanke an eine Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit soll dabei entfernt bleiben. Von den Qualen der Verdammten ist dort zwar nicht die Rede, und es würde auch nicht leicht sein, den Einwurf, der von ihnen hergenommen werden könnte, vollständig in seinem Sinne zu beantworten. Dennoch lautet seine Erklärung so bestimmt, und sie steht in so durchgängiger Uebereinstimmung mit dem gesammten Geiste seiner Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit, daß ich nicht anstehe, jenen Satz in vollster Allgemeinheit zu behaupten, und Luthers Lehre durch ihn in eben so entschiedenen Gegensatz zu der durch Kant in die neuere Philosophie eingeführten Talionstheorie, wie zu der kirchlichen Genugthuungslehre zu stellen. Durch ihn noch am ehesten würde sich auch jener von Schenkel angenommene Gegensatz zwischen dem Lutherischen Liebesgott und dem mittelalterlichen Zornesgott, wenn man es mit dem letztern Ausdruck nicht zu genau nehmen will, rechtfertigen lassen. — Zu läugnen steht nach dem allen übrigens nicht, daß Luther sich sein Verhältniß zur Lehre von der stellvertretenden Genugthuung nie zur wissenschaftlichen Klarheit gebracht hat. Dies ist bei seiner umfassenden Belesenheit in der scholastischen Theologie allerdings zu verwundern, und wohl nur zu erklären aus der sehr natürlichen Scheu, sich zu einer Lehre in ein feindliches Verhältniß zu setzen, an welche nun einmal für die große Mehrzahl seiner Zeitgenossen der Glaube an die überschwängliche Bedeutung des Erlösungswerkes sich geknüpft hatte. Verschuldet aber ist durch diese Rückkehr offenbar der schnelle Rückfall seiner nächsten Umgebung und Anhängerschaft in die Anselmische Theorie, die im ersten Feuer der Reformation, wo Luthers Aufschwung Alle mit sich fortgerissen hatte, auch bei ihnen in den Hintergrund getreten war. So ist es merkwürdig, daß die von Melanchthon verfaßten symbolischen Schriften, und eben so auch die erste Ausgabe der Loci von jeder Spur der Genugthuungslehre frei geblieben sind. In die Concordienformel dagegen hat dieselbe, doch nur an einer Stelle (Sol. Decl. III, 57. S. 696 der Hase'schen Ausg.), allerdings Eingang gefunden; wie sie denn seitdem von der dogmatischen Schule bekanntlich sogar als einer der Grundpfeiler des rechtgläubigen Lutherthums betrachtet und behandelt worden ist.

q. (zu § 73.)

Zu den von Luther besonders hochgehaltenen Stellen der heiligen Schrift

gehört 2 Kor. 2. 21. „Hier hörst du, daß Christus durch Sünde der Welt Sünde hinwegnimmt und verdammt. Eine seltsame verwunderliche Rede ist es aber, daß Sünde nimmt Sünde weg, Sünde verdammt Sünde. Wäre es nicht feiner gesagt, Gerechtigkeit nimmt Sünde weg, oder Christus durch seine Gerechtigkeit hat der Welt Sünde weggenommen und verdammt? Nein. Warum? Denn die Sünde der ganzen Welt liegt Christo auf dem Halse, Joh. 1: Siehe das ist Gottes Lamm u. s. w. Darum steht er unter der Sünde, wird gerechnet durch das Gesetz Mose für einen verfluchten Menschen und gehalten für den ärgsten Sünder, hängt zwischen zween Mördern als ein Erzbösewicht, und wird da der Spruch Ps. 69 erfüllt: Die Schmach derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. Und Ps. 41. Ich sprach: Herr, sei mir gnädig, heile meine Seele, denn ich habe dir gesündigt. Diese und dergleichen Worte redet Christus, und redet sie als ein Sünder. — Also hat Christus durch seine Sünde, denn er ist eine Sünde und ein Fluch für uns worden, vertrieben, zerrissen und verdammt alle Sünde der Welt. Glaubst du an ihn, so ist seine Sünde so kräftig, daß sie wegfrißt und verdammt deine und aller Gläubigen Sünde." (WW. XII, S. 494 f.) Aehnlich, allerdings hier nicht ganz im Sinne des Apostels (wenn anders die befremdlichen Worte καὶ περὶ ἁμαρτίας wirklich vom Apostel herrühren) zu Röm. 8, 3: „Er hat die Sünde mit Sünde verdammt, Tod mit Tod verjagt, Gesetz mit Gesetz überwunden. Wie das? Er war eine Sünde am Kreuz mit dem Titel, mitten unter den Buben als ein Erzbösewicht, leidet das Gericht und Strafe, da ein Sünder leiden soll. Er war unschuldig, hatte nie keine Sünde gethan, doch fiel wahrhaftig auf ihn der Name und die Schuld oder Strafe, und also damit, daß er die Sünde auf sich geladen, die doch nicht sein war, und ließ sich richten und verdammen als ein Uebelthäter, hat er die Sünde vertilget." (WW. XIV, S. 33, vergl. S. 587 f. XV, S. 229 u. a.) In dem allen hatte Luther allerdings Vorgänger bereits unter den früheren Kirchenlehrern; so z. B. den Bernhard von Clairvaux (de error. Abaelard. cap. 69) Nec alter jam inveniatur, qui foresecit, alter qui satisfecit, quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis. Aber doch dürfte kaum einer gefunden werden, der es an Reichthum und Kühnheit der Wendungen in diesem Artikel Luther gleich thäte. So erinnere ich mich nicht, bei einem Früheren die charakteristische Behauptung gefunden zu haben, daß um der von ihm übernommenen Sündenlast willen Christus sich der Taufe des Johannes habe unterziehen müssen. (WW. XII, S. 167. S. 360.) Ein Gleiches gilt in noch höherm Grade von den paradoxen Aeußerungen zu 1 Mos. 38, 19 (III, S. 84), welche der Erzählung von der Blutschande zwischen Juda und Thamar die Absicht unterlegen, das Fleisch, aus welchem Christus geboren, als ein recht tief mit der Sünde befleckes zu bezeichnen. Auch die Deutung des Sacramentes ist ohne Zweifel eine neue, die Luther in seiner ersten, tiefen Gehaltes vollen Schrift über das Abendmahl aufstellt: „Nimm hin dies Zeichen, damit ich dir zusage, daß die Sünde nicht dich allein, sondern meinen Sohn Christum und alle seine Heiligen im Himmel und Erden ansicht. (XVII, S. 273.) — Besonders unerschöpflich ist er in der Ausbeutung der Stelle Gal. 3, 13 durch die kühnsten und paradoxesten Umschreibungen und Erläuterungen. „Hier lassens ihnen St. Hieronymus und die Sophisten, so ihm

nachgegangen ſind, ſehr ſauer werden, und zermartern dieſen allertröſtlichſten Text aufs Allerjämmerlichſte, wollen ihres Bedünkens aus einem guten Eifer je dafür ſein und verhüten, daß Chriſto dieſe große Schmach ja nicht aufgelegt würde, daß er ein Fluch ſollte geheißen werden. — Darum iſt wohl vonnöthen, daß wir eben ſehen, was doch St. Paulus im Sinne gehabt und gemeint habe, da er dieſen Spruch (5 Moſ. 21, 23) alſo angezogen hat. — Chriſtus, ſo viel ſeine Perſon belangt, iſt für ſich ſelbſt freilich unſchuldig, hätte derohalben nicht dürfen ans Holz gehängt und ein Fluch werden. Weil aber nach Vermögen des Geſetzes ein jeder Mörder ſollte gehangen werden, hat nach dem Geſetz Moſe auch Chriſtus hangen müſſen. Denn er hat die Perſon eines Sünders und Mörders an ſich genommen; ja nicht eines allein, ſondern aller Sünder und Mörder auf einen Haufen, er hat eben müſſen das werden, was wir ſind, nämlich ein Sünder, Mörder, Uebelthäter u. ſ. w. (Jeſ. 53, 12.) Und zwar alle Propheten haben im Geiſt zuvor wohl erſehen, daß Chriſtus ſein würde der allergrößte Sünder, desgleichen auf Erden nie kommen wäre. Denn indem er ein Opfer iſt für die Sünde der ganzen Welt, iſt er jetzt nicht eine ſolche Perſon, die unſchuldig und ohne Sünde ſei, iſt nicht Gottes Sohn in der Herrlichkeit, ſondern ein Sünder iſt er, der da trägt und auf dem Halſe liegen hat die Sünde St. Pauli, der ein Gotteslästerer, Verfolger, Frevler geweſen iſt, St. Peters, der Chriſtum verläugnet hat, Davids, welcher ein Ehebrecher und Mörder war und machte, daß der Name des Herrn unter den Heiden verläſtert ward. In summa, er iſt die Perſon, die an ihrem Leibe trägt und auf ſich geladen hat alle Sünde aller Menſchen in der ganzen Welt, die je geweſen, noch ſind und ſein werden. — Möchte aber allhier einer ſagen, es reime ſich übel, ſei auch dazu ſchmählich, daß man Gottes Sohn ſoll einen Sünder und Fluch heißen: darauf antworte ich: willſt du nicht bekennen, daß er ein Sünder und Fluch ſei, ſo mußt du auch nicht ſagen, daß er gelitten habe, gekreuzigt und geſtorben ſei. Denn es lautet eben ſo ſchmählich, wenn allein die Vernunft ſoll Richterin ſein, daß man ſage, Gottes Sohn iſt gekreuzigt, hat die Strafe der Sünden und Todes getragen, als daß man ſagt, daß er ein Sünder und Fluch ſei worden. — Alle die Sünde, die ich, du und wir alleſammt gethan haben und noch immerdar hinfort thun, die ſind alleſammt alſo Chriſti eigne Sünde, als hätte er ſie ſelbſt gethan. So ſpricht der Prophet: Der Herr warf alle Sünde auf ihn. Dieſe Worte ſoll man nicht ändern noch lindern, ſondern ſie verſtehen, wie ſie lauten, und mit einem großem Ernſt geredet und gemeint ſein laſſen. Denn unſer Herrgott treibt keinen Scherz, wenn er durch ſeine Propheten redet, ſondern redet mit Ernſt und meint es ganz herzlich; als nämlich, daß Chriſtus Gottes Lamm iſt, unſer aller Sünde tragen ſoll. Was iſt aber *tragen*? Darauf antworten die Sophiſten: es heiße geſtraft und geplagt werden. Wohl geredet. Warum aber wird Chriſtus gemartert und geplagt? Geſchieht es nicht darum, daß er Sünde auf ihm hat und trägt? Ja freilich! (Dazu Anführung von Pſ. 40, 13. 41, 25. 69, 7, welche Stellen ſämmtlich auf Chriſtus bezogen werden.) — Aus dem folgt weiter, daß im Grunde der Wahrheit die Sünde nicht iſt, da man ſie ſieht und fühlt. Denn nach St. Paulus Lehre iſt weder Sünde, Tod noch Fluch mehr in der Welt, ſondern es iſt alles zumal auf Chriſtum gelegt. Dagegen aber lehren die Weltweiſen, daß die Sünde, der

Tod und Fluch ſonſt nirgends ſeien, denn in der Welt, im Fleiſch und in den Sündern. Denn kein Sophiſt kann von der Sünde anders reden als ein heidniſcher Philoſophus, nämlich: qualitas haeret in substantia aut subjecto, alſo, daß die Sünde der Welt, dem Fleiſch und dem Gewiſſen alſo anhange oder anklebe, wie die Farbe an der Wand klebt. Die heilige Schrift aber lehrt alſo, daß in der Welt gar keine Sünde mehr ſei, ſintemal Chriſtus, auf welchen der Vater alle Sünde geworfen, dieſelbige an ſeinem eignen Leibe überwunden, vertilget und erwürget habe." (WW. XI, S. 200 ff.) Ich überlaſſe es meinen Leſern, die unerſchöpflichen Wendungen, mit denen Luther in ſeinen verſchiedenen Commentaren zum Galaterbrief (die hier angeführten ſind aus dem letzten und ausführlichſten vom Jahre 1538 entnommen) und auch ſonſt vielfach jenen von ihm ſo mächtig betonten Ausſpruch des Apoſtels deutet, und füge nur noch im lateiniſchen Original folgende Stelle an, die ich in der deutſchen Ausgabe nicht ganz treu wiedergegeben finde: Non debemus fingere Christum innocentem et privatam personam, ut Sophistae et fere omnes Patres, Hieronymus et alii fecerunt, quae pro se tantum sit sancta et justa. Verum quidem est, quod Christus purissima est persona. Sed ibi non est resistendum, nondum enim habes Christum, etiamsi noris eum Deum et hominem esse. Sed tum vere habes, cum credis hanc purissimam et innocentissimam personam tibi donatam a Patre, ut esset Pontifex et Salvator, imo servus tuus, qui exuta innocentia et sanctimonia sua et suscepta persona tua peccatrice, portaret peccatum, mortem et maledictionem tuam, ac fieret hostia et maledictum pro te, ut sic a maledicto Legis te liberaret (Opp. ed. Jen. IV, fol. 78). Nach dieſen Worten kommt L. auch hier noch auf 2. Kor. 5, 20 zu ſprechen, und erklärt die Auslegung beider Stellen zwar für zuläſſig, daß Chriſtus für die Sünde und für den Fluch zum Opfer gemacht ſei; doch „gefalle ihm beſſer, daß man den Worten ihre gemeine, gewöhnliche und natürliche Deutung laſſe, die etwas Größeres und mehr in ſich hat. Denn wenn ein Sünder recht kommt zu ſein ſelbſt Erkenntniß, dünkt ihm, er ſei nicht allein mit Unglück beſchwert und beladen, ſondern er ſei das Unglück ſelbſt" u. ſ. w. Was in ähnlichem Sinne Luther vielfach in ſeinen Schriften, in ſeinen Lehrvorträgen und Predigten über das 53. Kapitel des Jeſaias bemerkt und ausgeführt hatte, das iſt bereits während ſeines Lebens in einer eigenen Schrift von G. Norarius geſammelt worden (WW. VII, S. 369 ff.), auf die hier gleichfalls zur Vergleichung mit dem Obigen verwieſen werden möge, ſo wie auch auf einige ſeiner Pſalmencommentare, vor allen den des 22. (WW. V, S. 185 ff.); aus der erſtgenannten Schrift hatte ich in den obigen Paragraphen einige noch unten (Anm. u) zu erwähnende Stellen insbeſondere vor Augen.

Der Gegenſatz, der in der hier angegebenen Beziehung zwiſchen der Anſelmiſchen Theorie und der ächten Lehre Luthers obwaltete, verſteckt ſich auf eine ſehr charakteriſtiſche Weiſe in den der kirchlichen Lehre in allen ihren Geſtalten eigen gebliebenen und bei Luther vielleicht nachdrücklicher noch als irgendwo ſonſt betonten Ausdruck, daß Chriſtus den Zorn Gottes getragen habe. Nach der gewöhnlichen dogmatiſchen Faſſung, welche übrigens nur auf einem ſehr oberflächlichen Verſtändniſſe auch des bibliſchen Sprachgebrauchs beruht, wird bekanntlich die Vorſtellung dieſes Zornes der Sache nach als zuſammenfallend mit dem Begriffe der ſtrafenden Gerechtigkeit betrachtet. Es

könnte alſo hiernach kein Zweifel ſein, daß jener Ausdruck einfach nur auf die Uebernahme der Sündenſtrafe zu beziehen ſei. Dabei pflegt ſich dieſe Auffaſſung nicht wenig zu Gute zu thun auf die Entfernung der groben Anthropomorphismen, welche in der Vorſtellung eines zürnenden Gottes im eigentlichen Wortſinne liegen würde, in dem Begriffe des Zornes als eines Pathos der Gottheit in einem Sinne, deſſen Entfernung freilich auf dem Standpunkt der meiſten dogmatiſchen Syſteme als wohlbegründet erſcheinen mag, der ſich aber aus der Bibel doch ſchwerlich ganz herauserklären läßt. Wollten wir uns nur an den Ausdruck halten, ſo würden wir ſagen müſſen, daß Luther in ſeinen Ausſprüchen über den Zorn der Gottheit ſolchem pathologiſchen Anthropomorphismus jedenfalls näher ſteht, als jenem Dogmatismus, welcher den Zorn Gottes nur zur Aeußerung ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit macht. Gegen beide Vorausſetzungen geht indeß ihrem Wortſinne nach die ausdrückliche Erklärung WW. XVIII, S. 160. In Wahrheit liegt bei ihm, nicht anders, wie auch ſchon in dem bibliſchen Begriffe der ὀργὴ τοῦ θεοῦ noch ein Tieferes im Hintergrunde, nämlich eine ſolche Faſſung des Zornbegriffs, welche ganz derjenigen entſpricht, die wir weiter unten (Anm. ee) in Bezug auf den Begriff des Geſetzes nachweiſen werden, mit welchem der Begriff des Zornes bisweilen (z. B. XIII, S. 722) ausdrücklich verwechſelt wird. Darauf verweiſe ich alſo hier; dort wird es von ſelbſt klar werden, in welchem Sinne Luther nach 1. Kor. 15, 54. von einem „Austrinken", „Ausſaufen" (epotare) des göttlichen Zornes, — den er in eben dieſem Sinne auch mit Tod, Teufel und Hölle zuſammennennt, — ſprechen kann.

r. (zu § 76.)

Die gegenwärtige Theologie hat, wie man mehrfach bemerken kann, bis jetzt die von der Periode des vorherrſchenden Rationalismus herrührende Scheu vor demjenigen nicht überwinden können, was ihr als eine Vermiſchung von Begriffen des ethiſchen Gebietes mit denen des phyſiſchen erſcheint. Viel mag zu dieſer Scheu die Erfahrung beigetragen haben, welche ſie mehrfach an den pantheiſtiſchen Syſtemen der Neuzeit gemacht hat. Gewiß aber kann dieſelbe auch übertrieben werden, und in dieſer Uebertreibung irre führen. Insbeſondere wird ſie, wo ſie auf die Deutung früherer Lehrgeſtaltungen Einfluß gewinnt, namentlich ſolcher, die in irgend welchem Zuſammenhang mit der tieferen Myſtik ſtehen, dem Verſtändniſſe derſelben empfindlichen Eintrag thun. Die Theologie Luthers iſt uns vielleicht durch keinen andern Umſtand ſo ſehr, wie durch dieſen, in die Ferne gerückt worden, und auch Werke von unſtreitigem Verdienſt, wie das bereits angeführte von Schenkel, haben die Hinderniſſe nicht vollſtändig überwunden, welche dieſer Umſtand einer richtigen Würdigung von Luthers Glaubensſtandpunkt entgegenſtellt. Ich will hier dem nicht vorgreifen, was weiter unten über die Bedeutung des Begriffs der verklärten Leiblichkeit Chriſti bei Luther zu bemerken ſein wird. Aber auch von ſeiner Erlöſungs- und Verſöhnungslehre iſt mit Recht zu ſagen, daß ſie ſich dem Verſtändniß deſſen verſchließt, der von der Vorausſetzung ausgeht, daß Erlöſung und Verſöhnung ein „rein ethiſcher Proceß," und die Natur, die Natur des Menſchen und die Natur überhaupt, ganz unbetheiligt dabei ſei. Was man hier „reinethiſch" nennt, das wäre in der That ein äußerlicher, mechaniſcher Hergang, ein Freiſprechen von den Folgen der Sünde nur durch eine äußere Macht, dem

dann entweder durch eine gleichfalls nur äußerliche Willkür, oder durch eine völlig unerklärt bleibende Nothwendigkeit die Bekehrung des freigesprochenen Geschöpfes nachfolgen soll. Folgerecht möchte diese Voraussetzung im Geiste eines strengen Rationalisten sein, wenn ein solcher sich überhaupt zur Annahme eines objectiven Erlösungsprocesses verstehen könnte. Völlig inconsequent dagegen ist sie, wenn sich ein Solcher dazu bekennt, der in irgend einem Sinne die Thatsache einer erblichen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes zugestanden und darauf seine weiteren theologischen Lehrsätze begründet hat. Denn eine Vererbung der Sünde läßt sich in keiner Weise als möglich denken ohne eine Betheiligung der Natur an ihr. Wird aber die Natur des Menschen durch die Sünde angegriffen, wird die Sünde eben dadurch, daß sie die Substanz der lebendigen Natur angreift oder gleichsam in sie einschlägt, zu einer Nothwendigkeit dieser Natur, so sollte es sich doch wohl von selbst verstehen, daß auch die Heilung, die Befreiung von der Sünde nicht auf einem Wege erfolgen kann, welcher die Natur unberührt läßt und in dem angeblich naturlosen Gebiete des reinen Geistes und Willens vor sich geht. Ich setze den wesentlichen Vorzug der Erlösungs- und Versöhnungstheorie Luthers vor allen oder den meisten übrigen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, und eben so auch vor der römisch-katholischen, (in welcher Manche gerade umgekehrt den angeblich rein ethischen Charakter der Versöhnung vermissen wollen), eben darein, daß sie, jener Grundannahme eingedenk bleibend, welche ihr mit den andern gemeinsam ist, auf dem Wege fortwandelt, der ihr durch dieselbe Grundannahme vorgezeichnet ist, und nicht mit unbedachtsamer Willkür auf einen andern überspringt. Wie die Sünde ein Pathos der menschlichen Natur, so ist ihr das Leiden Christi, — unter dem sie darum freilich noch etwas wesentlich Anderes und Tieferes versteht, als nur die äußern Körperleiden und den Kreuzestod des historischen Christus, — die unmittelbare Fortsetzung, ja die Krisis dieses Pathos. Das Leiden muß die edlen Theile der Menschheit, welche eben zu diesem Behufe dem Grundstock der menschlichen Natur einverleibt sind, ergreifen, um von diesen Theilen wenigstens insoweit aufgesogen werden zu können, daß es von jetzt an auch für die übrigen Theile seinen bösartigen, zerstörenden Charakter verliert. — Um die Solidarität des menschlichen Geschlechts in Bezug auf das Sündenleiden als begreiflich erscheinen zu lassen, hat Luther sich ausdrücklich für die in der alten Kirche bekanntlich von Tertullian vertretene Theorie von der Natur des Seelenwesens, nach welcher eine wirkliche Uebertragung dieser Natur durch Vererbung von den Eltern auf die Kinder stattfindet (ex traduce), erklärt, welche sonst in der Kirche wenig Gunst genoß (Opp. Lat. ed. Jen. I, fol. 471). Solcher ausdrücklichen Anerkennung des Naturelements auf der Seite der Sünde muß die Anerkennung eben dieses Elementes auch auf der Seite der Erlösung entsprechen. Wie der alte Adam als Urheber der Sünde im menschlichen Geschlecht, ebenso muß auch der neue, höhere Adam als auf physische Weise mit dem Ganzen des Geschlechts verwachsen und die Kraft seiner Wurzel in alle Glieder desselben auf natürlichem Wege verbreitend gedacht werden. Wie durch den alten Adam der Tod in die Welt gebracht war (eine Lehre, die bei Luther, wie in der gesammten rechtgläubigen Kirche, unstreitig im eigentlichen Sinne zu verstehen ist): so ist insbesondere durch den neuen Adam dem Tode sein Stachel genommen, und derselbe in ein heilsames, wohlthätiges Element für die Menschen verwandelt

worden. (Vergl. die geiſtvolle Ausführung dieſes Thema in dem an Kurfürſt Friedrich den Weiſen gerichteten Troſtſchreiben WW. XXII, S. 483 ff.)

s. (zu § 77.)

Daß das Weſentliche des Erlöſungswerkes in der Begründung einer ſubſtantiellen Lebensgemeinſchaft beſteht, welche nach organiſchen Geſetzen die Glieder des menſchlichen Geſchlechtes ſich einverleibt und mit dem Acte dieſer Einverleibung ſie des Heiles oder der ewigen Gerechtigkeit vor Gott theilhaftig macht, dies iſt bisweilen als eine unterſcheidende Lehre des reformirten Syſtems im Gegenſatze des Lutheriſchen angeſehen worden. S. z. B. Schneckenburger („zur kirchlichen Chriſtologie," Pforzheim 1848.) S. 67 f., wo ſelbſt Kants damit übereinſtimmende Lehre auf den Einfluß von Studien reformirter Dogmatiker zurückgeführt wird; von Schleiermacher verſteht ſich dann ohnehin das Entſprechende. Wahr iſt es, daß in der ſpäteren Orthodoxie des Lutherthums dieſer Cardinalpunkt der chriſtlichen Glaubenswahrheit, der einzig vollgültige Erſatz, den die evangeliſche Theologie für den um ſeiner Veräußerlichung willen beſeitigten Kirchenbegriff des Katholicismus zu bieten hat, mehr in den Hintergrund tritt, während dagegen die reformirte Lehre gerade in der ſpäteren Ausbildung, welche ſie in der ſ. g. Föderaltheologie erhalten hat, durch ſeinen Begriff von foedus gratiae denſelben faſt mehr noch, als die Urheber dieſer Confeſſion, in ſeiner vollen Bedeutung hervortreten läßt. Wer aber auch bei Luther perſönlich die richtige Würdigung dieſer großen Wahrheit vermiſſen wollte, wahrlich, der würde damit eine ſchwache Erkenntniß des Zuſammenhangs ſeiner Lehre und des Kernes ſeiner Glaubensanſchauung verrathen! Um demjenigen nicht vorzugreifen, was ich ſpäter über die Vorſtellung des verklärten Chriſtusleibes, die weſentlich mit der hier erwähnten zuſammentrifft, und über die Verwandtſchaft zwiſchen Luthers und Oſianders Lehre zu bemerken habe, will ich hier vorläufig nur auf den „Sermon vom Sacrament des Leichnams Chriſti" (WW. XVII, S. 272 f.), ungeachtet ihres geringen Umfangs eine der wichtigſten Schriften ſeiner frühern Zeit, hinweiſen.

t. (zu §. 80.)

Von dem Ausſpruch Jeſ. 53, 9, daß Gott unſer Aller Sünde auf ihn (d. h. nach Luthers Vorausſetzung auf Chriſtus) geworfen habe, bemerkt er: man müſſe das Wort „Alle" nicht collective, ſondern distributive nehmen, ein jedweder für ſeine Perſon insbeſondere. (WW. VII, S. 395.) „Iſt es nun meine Sünde, mein Tod und mein Teufel geweſen, wohlan, ſo iſt er verſchlungen!" (WW. XII., S. 623). „Wiewohl ich voll Sünde bin, doch muß Gott ſagen: dies ſind meines Sohnes Sünde. Und weil er des ſchonen muß und nicht zürnen kann, ſo kann er auch über mich nicht zürnen." (Ebendaſ. XIV, S. 594). „Tu, domine Jesu, ex justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras, et dedisti mihi quod non eram." (Briefſammlung von de Wette, I, S. 17). — Derartige Stellen, welche den allgemeinen Proceß der Sündenaufzehrung und Vertilgung durch den menſchgewordenen Gottesſohn individualiſiren und als einen innerlichen in der Seele des einzelnen Menſchen darſtellen, — (in einer Predigt über Röm. 12, 1 f. WW. XIII, S. 316 f. wird geradezu, unter ausdrücklicher Polemik gegen das Meßopfer, das Opfer der Gläubigen als mit dem Opfer Chriſti identiſch bezeichnet), ließen ſich noch

zu Hunderten anführen. Ich gedenke ihrer aus dem Grunde, weil ſie die Nothwendigkeit zum Bewußtſein bringen, auch das Naturelement, ohne das, wie vorhin gezeigt, dieſer Proceß nicht gedacht werden kann, auf entſprechende Weiſe zu individualiſiren, und alſo in dem Act der Einverleibung in die Lebensgemeinſchaft Chriſti, das heißt dem die Wiedergeburt im Geiſte wirkenden Glauben, ganz eben ſo eine Naturſeite anzuerkennen, wie in dem Allgemeinen des Erlöſungsproceſſes. Freilich wird man hier noch ſchwerer, als ſelbſt dort, an dieſes Zugeſtändniß gehen, obgleich ſein Inhalt eigentlich ſchon in dem Begriffe der Wiedergeburt, oder in dem Satze: fides personam facit, enthalten iſt. Verlangt man einen Ausſpruch Luthers, der noch in anderer Weiſe, als jene obenangeführten (Anmerk. i.), mit ausdrücklichen Worten den Glauben als eine Geſtaltung der Natur des Menſchen bezeichnet: ſo verweiſe ich auf das Wort: vera fides est substantia cordis (Opp. Jen. I, fol. 465). Nachgebildet dem Ausſpruche des Apoſtelſchülers (Hebr. 11, 1), den Luther öfters auch ausdrücklich anzuführen liebt, hat daſſelbe doch dem Sinne deſſelben mit unzweifelhafter Abſichtlichkeit einen noch unzweideutigern Ausdruck gegeben. Offenbar aus dieſem Geſichtspunkte ſind auch die, Vielen ſo anſtößigen, Aeußerungen Luthers beſonders aus ſeiner frühern Zeit zu beurtheilen, die eine Möglichkeit des Glaubens bereits in neugeborenen Kindern gelten laſſen und nur unter dieſer Vorausſetzung die Kindertaufe gerechtfertigt finden wollen. Es mag zugegeben werden, daß der Ausdruck dort kein ganz genauer iſt, am wenigſten in Luthers eigenem Sinn, der ja doch ſonſt allenthalben ein ſelbſtbewußtes Ergreifen der Heilsſubſtanz durch Verſtand und Willen als das eigentlich weſentliche Moment des Glaubens bezeichnet, und inſofern einen bewußtloſen Glauben nicht gelten laſſen dürfte. Aber wenn wir es als Luthers wahren Sinn anerkennen müſſen, daß von dem Selbſtbewußtſein und dem Willen aus, wo der Glaube ſeinen eigentlichen Sitz hat, derſelbe in die Natur des Menſchen, ſo zu ſagen, einſchlagen und dieſelbe neu geſtalten muß: ſo werden wir es zum Mindeſten als folgerecht gelten laſſen, daß in der unbewußten Naturregion dasjenige ſich vorbereiten und organiſch auswirken muß, was in der Region des Selbſtbewußtſeins und ſelbſtbewußten Willens zur Reife kommen und von da in die Subſtanz der Natur zurückſchlagen ſoll. Der Auffaſſung Luthers wird nach beiden Seiten beipflichten, wer aus metaphyſiſchen und pſychologiſchen Gründen den ſelbſtbewußten Willen nicht als etwas zur Natur des Geiſtes, das heißt zur Kraft ſeiner Selbſtproduction in einem Proceſſe der Gedankenzeugung, der im creatürlichen Menſchengeiſte zwar von der Sinnlichkeit ſeinen Stoff entnehmen muß, ohne aber darum ſelbſt etwas gemein Sinnliches zu ſein, nur äußerlich Hinzukommendes, ſondern vielmehr als die innerlich nothwendige Blüthe und Frucht dieſes pſychiſchen Lebensproceſſes erkennt.

u. (zu § 81.)

Um einen Beleg von der Art und Weiſe zu geben, wie Luther das Leiden und den Tod Chriſti als eine in dem eigenen Weſen Gottes oder vielmehr in dem Weſen ſeiner weltſchöpferiſchen Urthat begründete Naturbedingung des Heils der Menſchen erfaßt hat, im Gegenſatze jener angeblich nur ethiſchen, mit jeder Naturnothwendigkeit unverwickelten convenientia, auf welche die Satisfactionstheorie den Grund jenes Leidens zurückführen will, ziehe ich folgende ſehr merkwürdige Stelle aus ſeiner Schrift „vom Mißbrauch der Meſſen" gegen die

Auguſtiner zu Wittenberg aus, die zugleich zur Vervollſtändigung des oben (Anmerk. p) über ſein Verhältniß zum Begriff der juriſtiſchen Genugthuung Beigebrachten dienen mag. Sie richtet ſich gegen die papiſtiſche Behauptung, daß der Menſch ſchon durch ſeine natürlichen Kräfte den Willen Gottes zu erfüllen vermöge, indem ſie aus ihr folgendergeſtalt argumentirt (WW. XVII, S. 178): „Daraus folgt, daß wir der Gnade Gottes unſerthalb nicht bedürfen. Aber Gottes halb bedürfen wir ihrer wohl, welcher ihm nicht begnügen läßt, daß wir die Werke der Gebote thun, ſondern will ſie in der Gnade gethan haben. Daraus folgt weiter, daß Gott den Himmel mit großem Unrecht den Menſchen verſchloſſen hat und die Hölle bereitet, nämlich nicht um der Sünde, noch um der verbrochenen Gebote willen, ſondern um Gottes muthwilligen Aufſatzes willen. Dies nun iſt die erſte Ehre Gottes, welche die von Paris und alle Papiſten erzeugen, daß Gott ungerecht ſei und den Menſchen aus freventlichem Muthwillen ohne ſeine Schuld mit Unrecht verdamme und den Himmel verſchließe. Und daß ſie ſolches von Herzen alſo halten, zeigen ſie an ihrer eigenen Lehre, wie heilig und chriſtlich ſie ſich auch ſtellen. Wie kannſt du doch dem von Herzen hold ſein, der von dir ohne alle Urſache, nicht, denn aus eigenem Muthwillen, unnöthige, überflüſſige und unmögliche Dinge fordert? — Alſo müſſen wir auch getauft ſein, nicht, daß es vonnöthen wäre, dadurch Sünde zu überwinden, dieweil wir durch natürliche Kräfte die Sünde überwinden können und Gottes Gebot erfüllen; ſondern Gottes Luſt und Muthwillen, die Menſchen umzutreiben, fordere ſolches ohne alle Noth. *Alſo müſſen wir glauben, daß Chriſtus ſolcher Luſt und Muthwillen halber, nicht, daß wirs bedurft hätten, gekreuzigt ſei.* Und kurzum, alles was Chriſtus iſt und in ihm uns gegeben iſt, das iſt, wenn du uns und unſere natürlichen Kräfte anſiehſt, unnöthig, umſonſt und vergebens geſchehen; ſo du aber Gottes Aufſatz anſiehſt, ſo iſts vonnöthen geweſen. — Ihr ſagt klar aus: „Chriſtus ſei uns unſerthalben nicht noth; darum haltet ihr ihn öffentlich für keinen *Jeſum*, d. i. Seligmacher der Menſchen, ihr haltet ihn aber für einen *Genugthuer des Ueberſatzes, des ungerechten Gottes.* Er hat uns auch nicht von unſern Sünden erlöſt, dieweil wir keine haben, ſo unſer freier Wille thut, ſo viel an ihm iſt, ſondern über die Sünde und Gebote hat er uns erlöſt von dem Ueberſatz, welcher die Menſchen höchlich beſchwert."

Wer den Sinn dieſer wichtigen Worte und ihren Zuſammenhang mit allem bis jetzt Ausgeführten genau erwägt: der wird auch dies begreifen, weshalb Luther in dem Streit der Thomiſten und Scotiſten über das Zureichen oder Nichtzureichen des Verdienſtes Chriſti ſich ſo entſchieden auf die Seite der Erſteren ſtellen mußte. Das Verdienſt Chriſti iſt nach ihm eben die *Naturwirkung* der Sündentilgung. Iſt dieſe Wirkung nicht eine vollſtändige, eine durch die Ueberſchwänglichkeit ihres Gehaltes über das Maaß der Sünde oder der Verſchuldung übergreifende oder überfließende: ſo iſt ſie gar keine. Ihre vermeintliche Ergänzung durch eine acceptilatio im Sinne des Scotus und in dem noch mehr juriſtiſch veräußerlichten des Grotius würde Alles auf die Willkür oder nach Luthers Ausdruck auf den „Muthwillen" Gottes ſtellen, die er mit Recht von dem wahren Hergang des Erlöſungsproceſſes völlig ausgeſchloſſen wiſſen will.

v. (zu §. 83.)

Den Begriff der Sühne in der Versöhnungslehre an die Stelle des Begriffs der stellvertretenden Genugthuung zu setzen, ist Stahl's Vorschlag in der Schrift: „Fundamente einer christlichen Philosophie," Heidelb. 1846. S. 156 f. Doch hat diese Abhandlung noch immer einen ziemlich äußerlich gefaßten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu ihrem Hintergrunde, und sie theilt das Vorurtheil, als ob die biblischen Ausdrücke für diesen Begriff hauptsächlich die strafende Gerechtigkeit bezeichnen. Deshalb kommt es dort auch nicht zur vollen Anerkennung des Momentes der Naturnothwendigkeit, die in jedem wahren Sühnungsprocesse liegt. Uebrigens ist in der gegenwärtigen evangelischen Theologie ein Zug nach einer der hier bei Luther nachgewiesenen mehr oder weniger verwandten Auffassung der Versöhnungslehre nicht zu verkennen. Schon in den Abhandlungen der beiden Hasenkamp, desgleichen von G. Menke und neuerdings auch R. Stier, denen man als sinnesverwandt den vielberufenen Schottischen Sectenstifter Irving beigesellen kann, zeigt sich dieser Zug (vergl. über sie Baur a. a. O. S. 657 f., und den dritten Artikel der oben angeführten Abhandlung der Ev. K. Z.). Namentlich aber steht die Behandlung des Erlösungsbegriffs bei Schleiermacher und den meisten derjenigen Theologen, die in irgend einer Weise Schleiermachers Einwirkung empfunden haben, der Auffassung Luthers wenigstens näher, als der Anselmischen. So u. a. Klaiber, in seinen beiden Schriften: „die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung" (Tüb. 1823) und „die neutestamentl. Lehre von der Sünde und der Erlösung" (Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs. Bd. VII. VIII).

w. (zu §. 91.)

Auf die voranselmischen Theorien der Erlösung ist die Theologie erst in der jüngsten Zeit mit etwas genauerer Forschung und minder parteiischer Würdigung eingegangen. Früher pflegte man sie entweder ganz zu ignoriren, oder nur ein Aergerniß daran zu nehmen. So z. B. die im Jahre 1791 geschriebene, sehr dürftige Abhandlung von C. L. Ziegler: historia dogmatis de Redemtione. Auch Döderlein in seiner Dissertation de Redemtione a potestate Diaboli, insigni Christi beneficio (Opusc. theolog. Jen. 1789) ist, wie andere Theologen seiner Zeit, gar nicht gewahr geworden, daß in voranselmischer Zeit das Wesentliche des Erlösungsbegriffs allein auf der Befreiung von der Macht des Teufels beruht. Er wirft diese Vorstellung in eine Masse mit den Vorstellungen der Satisfactionstheorie zusammen und betrachtet jene Befreiung als einen nebenhergehenden, fast nur zufälligen Erfolg des Erlösungswerkes, ohne auch nur geschichtlich darauf einzugehen, daß in der älteren Lehre der Kirche ihre Stellung ganz die entgegengesetzte war. Noch Ch. W. F. Bähr in seiner Schrift: „die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten" (Sulzbach 1832) geht nur darauf aus, zu zeigen, daß die Anselmische Lehre den ältesten Lehrern der Kirche fremd war; auf eine nähere Entwickelung ihres Sinnes läßt sie sich nicht ein. Aehnlich die von ihr sehr abhängige von H. A. Schneemann: „Die Versöhnungslehre der evangelisch-protestant. Kirche" (Sondershausen 1844). Des Aufsatzes der Evang. Kirchenzeitung, in welchem man ebenfalls keine geschichtlichen Aufschlüsse suchen darf, habe ich bereits oben gedacht. — Die reichhaltigste Darstellung der voranselmischen Erlösungslehre enthält bis jetzt unstreitig das gleichfalls schon angeführte Werk

von Baur. Die Auffaſſung des geſchichtlichen Entwickelungsganges iſt indeß daſelbſt getrübt durch das aus einer Uebertreibung der Hegelſchen Geſchichtsanſicht ſtammende Vorurtheil, als müſſe die Geſchichte auch dieſes einzelnen Dogma für ſich betrachtet einen ſtetigen Fortgang zeigen. Dieſes Vorurtheil verblendet den Verfaſſer gegen den tiefern Wahrheitsgrund der ältern Kirchenlehre und giebt derſelben gegen die Theorie des Anſelmus eine ſchiefe Stellung*). Eine kurze Ueberſicht giebt, außer andern neuern Dogmenhiſtorikern, Haſſe a. a. O. S. 486 f. — Bemerkt zu werden verdient, daß nicht allein Baur (a. a. O. S. 64. 69), ſondern auch unbefangenere Geſchichtsforſcher, z. B. ſelbſt Baumgarten-Cruſius „Compendium der Dogmengeſch." Bd. II, S. 265, den Petrus Lombardus als den Letzten nennen unter den Vertretern jener unmittelbar vor ihm noch durch Bernhard von Clairvaux gegen Abaillard vertretenen Auffaſſung, welche die Seele Jeſu als Löſegeld dem Teufel überantwortet werden läßt. So hartnäckig iſt in dieſem wichtigen Punkte die Lehre Luthers, der übrigens doch auch in der ſpätern Zeit nicht ganz einſam ſteht, vernachläſſigt worden.

x. (zu §. 94.)

Ueber den Begriff der göttlichen Allmacht finden ſich bei Luther einige wenig beachtete Aeußerungen, die aber eine große Bedeutung gewinnen, wenn man den Zuſammenhang gewahr wird, in denen ſie mit Fragen ſtehen, auf welche ohne ſie die Antwort aus dem Standpunkt ſeiner Lehre nur unbefriedigend ausfallen kann. „Gottes Wort iſt allmächtig; ſo iſt der Glaube und Geiſt ſchäftig und unruhig, muß immer zu thun haben und zu Felde liegen. So muß das Wort Gottes nicht geringe, ſondern die allermächtigſten Feinde haben, an welchen es kann Ehre einlegen nach ſeiner großen Gewalt, als denn dieſe vier Geſellen ſind: Fleiſch, Welt, Tod, Teufel; daher Chriſtus heißt der Herr Zebaoth, das iſt ein Gott der Heerfarth oder Heerſchaaren (ein „Kriegesfürſt", heißt es anderwärts), der immer kriegt und in uns zu Felde liegt (WW. XX, S. 263). Was hier von dem „allmächtigen Worte, das wird anderwärts (WW. XVII, S. 145) von der Gnade geſagt, und zwar ſo, daß der Begriff einer Allmacht neben der raſtlos wirkenden Gnade mit beſtimmten Worten ausgeſchloſſen wird. „Die Gnade Gottes iſt niemals alſo dabei, daß ſie müßig ſei, ſondern ſie iſt ein lebendiger, beweglicher und thätiger Geiſt. Und kann durch Gottes Allmacht, ſo groß ſie iſt, nicht geſchehen, daß man ein Werk der Freundſchaft und Liebe thue, und doch die Gnade Gottes nicht zugegen ſei." Im Tractat de servo arbitrio (WW. XIX, S. 92) finden wir die ausdrückliche, gerade in dieſem Buch beſonders merkwürdige Erklärung: „Hier heiße ich die allmächtige Gewalt Gottes nicht die Gewalt, da er viel Dinges nicht thut, das er doch vermag; ſondern die Gewalt, die im Werk und im Schwange geht, da er gewaltiglich thut alles in allem; wie die Schrift

*) Auch bei Hegel (Vorleſungen über die Geſch. d. Phil. Bd. III, S. 169) und bei ſeinen Schülern Marheineke (Grundlehren d. chr. Dogmatik, 2. Ausg. S. 227 f.) und Roſenkranz (Encyklopädie der theolog. Wiſſenſchaften, 2. Ausg. S. 239 f.), treffen wir die Meinung an, nicht nur, daß Anſelmus der erſte geweſen ſei, der den Begriff der Erlöſung aus dem Elemente des Glaubens in das des Wiſſens erhoben, ſondern auch, daß man in ihn, dafern man ſich nur „durch die barbariſche Einkleidung in die juriſtiſche Terminologie nicht irren laſſe," wirklich ſchon die ganze Wahrheit ausgeſprochen finde, die Wahrheit von der „ewigen Einheit des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes, ſo wie dieſelbe durch das Leben und den Tod Chriſti für das Bewußtſein der Menſchheit gewonnen ſei."

ihn einen allmächtigen Gott nennt." — „Alle Menſchen finden dieſe zwei Stücke in ihrem Herzen eingebildet und geſchrieben, daß Gott allmächtig iſt, nicht allein nach der Gewalt, ſondern auch nach der kräftigen Wirkung, ſonſt wäre es ein ſpöttlicher Gott; zum andern, daß er alles weiß und von Ewigkeit verſehen hat, nicht irren noch fehlen kann." Daß nun zur Allmacht in dieſem Sinne als unabläſſiger, raſtloſer Actuoſität nothwendig eine negative Seite gehöre, iſt direct ausgeſprochen in einer Predigt vom J. 1516, welche in dieſem Sinne ein opus Dei alienum und proprium unterſcheidet und von dem letztern ſagt: ecce ad hoc opus suum proprium non potest pervenire, nisi assumat opus alienum et contrarium sibi (Löſcher, Reformationsacta I, S. 770). In gleichem Sinne führt die oben erwähnte Stelle des Commentars zu Cap. 42 der Geneſis das zwar harte, aber dennoch freundliche und liebevolle Spiel, welches Gott mit ſeinen Geſchöpfen, wie Joſeph mit ſeinen Brüdern treibt, auf den Begriff der göttlichen Allmacht zurück (WW. III, S. 264 f.), und eine trinitariſche Abhandlung aus Luthers früheſter Zeit, deren ich in einem ſpätern Zuſammenhange gedenken werde, behandelt dieſen Begriff in einer Weiſe, aus welcher vielleicht noch deutlicher erhellt, wie der Verfaſſer ſeinen Inhalt im ächten Sinne des Nominalismus, deſſen Einfluß auf die Ausbildung von Luthers Lehre nach einer andern Seite Kettberg nachgewieſen hat *), durchaus als Energie, nicht als Dynamis, angeſehen wiſſen will. — Ich muß mich wohl darauf gefaßt machen, daß der Zuſammenhang, in welchen ich dieſe Faſſung des Begriffs der Allmacht mit der Frage nach dem Urſprung des Böſen ſetzen zu können glaube, nicht Allen ſogleich deutlich ſein wird. Aber daß Luther ſelbſt ſolchen Zuſammenhang beabſichtigt hat, dies wird der wohl nicht in Abrede ſtellen, welcher in der dieſer Frage ausdrücklich gewidmeten Streitſchrift gegen Erasmus die ausführlichen, freilich auch nicht zu einer befriedigenden Klarheit gelangenden Stellen vergleichen will, in deren Mitte (WW. XIX, S. 87) die Aeußerung hineingeworfen iſt: „Hier wird die Vernunft weiter fragen, warum denn Gott nicht aufhört von ſeiner allmächtigen Wirkung, dadurch der böſe Wille der Gottloſen geregt wird und bewegt, daß er fortfährt und nur ärger wird? Darauf antworte ich: das heißt begehren, daß Gott ſoll aufhören, Gott zu ſein um der Gottloſen willen. Denn alſo begehren, daß ſeine ewige Kraft und allmächtige Wirkung ſoll aufhören, das heißt alſo viel begehrt, er ſoll aufhören gut zu ſein, auf daß die Gottloſen nicht ärger werden." Freilich wird in dieſen Worten, eben ſo wie in allem Vorhergehenden, dem eigentlichen Sinne der verhandelten Frage nicht gemäß, das Daſein des Böſen, deſſen erſter Urſprung zu erklären wäre, ſchon vorausgeſetzt; und da bei ſolcher Vorausſetzung nun auch die Frage beantwortet werden muß: „warum er denn ſolche böſe Luſt und Willen der Gottloſen nicht ändert, die er doch regt und treibt und könnte ſie wohl ändern?" ſo flüchtet Luther, ſtatt in jenem Begriff der Allmacht die Antwort darauf zu finden, durch

*) „Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom h. Abendmahl." Theolog. Stud. u. Krit. 1839, S. 69 f. — Eben dieſer Nominalismus läßt ſich übrigens auch in Zwingli's Behandlung des Begriffs der göttlichen Allmacht nachweiſen, ſ. z. B. WW. Bd. III, S. 159; und der Ausdruck der Concordienformel, welche nach dem Vorgang Luthers das Wort der Einſetzung im Abendmahl mit eben dieſem Prädicat bezeichnet, führt ſich ohne Zweifel gleichfalls darauf zurück.

welchen, nach der obigen Erklärung, „daß nicht dies Allmacht heiße, daß Gott gewisse Dinge nicht thut, die er thun könnte," solches „Könnte" eben ausgeschlossen wird, in die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses, und behauptet die Unstatthaftigkeit, über den göttlichen Willen noch eine höhere Norm zu erkennen, der der Wille, um gut genannt werden zu können, nothwendig folgen müsse. Ich leugne nicht, daß man jene ausweichende Antwort, wenn man sich nur an den Sinn hält, in welchem sie dort gegeben ist, allerdings auch auf den *ersten* Ursprung des Bösen wird beziehen müssen; um so mehr, wenn man sich jener Aussprüche Luthers erinnert, welche den Satz, daß Gott auch das Böse mache, für einen schriftmäßigen anerkennen (WW. XVII, S. 255). Allein ich behaupte, daß *dieser* Sinn nicht der ursprüngliche sein kann, an welchem Luther seinen Begriff der göttlichen Allmacht, aus dem heraus er in jenem ganzen Zusammenhange zu argumentiren fortfährt, zuerst aufgestellt hat. Dieser geht, wie ich deutlich zu sehen glaube, vielmehr dahin, daß Gott in Folge seiner Allmacht, das heißt der Rastlosigkeit, der Unermüdlichkeit seines Wirkens (Ps. 121, 4), seine Geschöpfe in ihrer Selbstentwickelung gewähren lassen muß; es geschehen lassen muß, wie sich Böses aus Gutem erzeugt, nicht zwar durch freie Wahl der Geschöpfe, so wenig wie durch Gottes eigene Willkür oder freies Belieben, aber in Folge der Nothwendigkeit freier Kraftregung und spontaner Entwickelung des creatürlichen Daseins aus seinen eigenen, ihm in seiner Schöpfung eingepflanzten Lebenskeimen heraus; da ohne diese Kraftregung und Entwickelung Gottes eigenes Wirken, statt allmächtig zu sein, vielmehr ohnmächtig, illusorisch sein würde. Dies ist es, was ich auch oben (29) mit dem Begriffe *transscendentaler Freiheit* meinte, wenn ich behauptete, daß die Voraussetzung derselben, obgleich unausgesprochen, eine nothwendige Stelle in Luthers Lehrzusammenhang einnimmt. Freilich muß man, auch wenn man die Unentbehrlichkeit solcher Voraussetzung erkennt, einräumen, daß Luthern gerade an den entscheidenden Stellen das Wort versagt hat, wodurch er sich zu dieser Voraussetzung hätte bekennen, und die dem lebendigen Geist seiner Glaubensanschauung widerstreitende Vorstellung eines decretum absolutum auf völlig unzweideutige Weise von sich ablehnen sollen.

y. (zu §. 95.)

„Christus sagt Joh. am 8., der Satan sei in der Wahrheit nicht gestanden, und haben daher die h. Väter imaginirt, es habe sich ein Kampf und Aufruhr zwischen den Engeln erhoben, welcher etliche dem schönsten Engel, der sich seiner trefflichen Gaben halber über die andern alle erhoben habe, beigestanden seien. Dieses scheint der Wahrheit nicht fast ungemäß, ist auch nicht fast ungleich dem, was Christus sagt, er sei in der Wahrheit nicht gestanden, und das Judas in seiner Epistel sagt, daß die Engel ihr Fürstenthum nicht behalten, sondern ihre Behausung verloren haben. Auf diese Meinung haben sie auch gezogen den Text Jes. am 14. von Lucifer. Was aber denselben belangt, ist es gewiß, daß der Prophet daselbst redet vom Könige zu Babylon, der auf dem Stuhle Gottes sitzen wollte, das ist, wollte herrschen über das heilige Volk und den Tempel. Es sei nun ein Zwiespalt unter den Engeln gewesen, oder es haben sich, welches mir mehr gefällt, die stolzen Engel geärgert an der großen Demuth des Sohnes Gottes und sich ihm wollen vorziehen und

über ihn erheben: ſo iſt es gewiß, daß auch die Engel in einem ſolchen Stande der Unſchuld geweſen ſind, der doch wandelbar geweſen iſt. — Auf dieſe Weiſe reden die Väter, daß die Engel in Gerechtigkeit geſchaffen, und hernach auch darin beſtätigt ſind; die aber gefallen ſind, die ſind in der Wahrheit nicht geſtanden. Wir ſollen aber nicht denken, daß ihrer der Zahl nach wenige geweſen ſind: denn Chriſtus ſagt im Ev., daß der Satan ein Reich habe. Und gleichwie unter den Straßenräubern einer iſt, der durch ſeinen Rath und Gewalt alles regiert: alſo haben auch die böſen Engel ihren Fürſten und Oberſten, Beelzebub, der dieſes Aufruhrs und Spaltung unter ihnen ein Angeber geweſen iſt." (Auslegung der Geneſis, 2, 17. WW. I, S. 347 f.) In ähnlich problematiſcher Weiſe äußert ſich Luther auch noch an einer andern Stelle dieſes Commentars, zu 28, 12 (WW. II, S. 571), wo ſogar der Erzählungen des Korans gedacht wird, und ſonſt mehrfach. Nur eine allegoriſche Deutung findet er namentlich hinſichtlich deſſen zuläſſig, was in der Apokalypſe über den Kampf des Engels Michael mit dem Teufel berichtet wird; dies will er nur auf die innern Kämpfe in der Kirche bezogen wiſſen (WW. XII, S. 526 f. u. a.). — Es iſt gewiß merkwürdig, daß Luther der Vorſtellung des Teufels und der hölliſchen Mächte, die in ſeiner Weltanſchauung eine ſo hervortretende Rolle ſpielt, nicht eine poſitivere dogmatiſche Grundlage zu geben nöthig findet; daß er gerade hier eine ſolche Geiſtesfreiheit und Klarheit des Blicks behauptet hat. Halten wir dieſen Umſtand zuſammen mit dem überlegenen Humor, mit dem er, wie wir ſogleich ſehen werden, im Zuſammenhange der Erlöſungslehre dieſe Vorſtellung behandelt: ſo wird man uns das Recht nicht beſtreiten können zu einer derartigen Auffaſſung ihres Sinnes, wie wir ſie im Texte ausgeſprochen haben. Auch wird man nicht unbemerkt laſſen, in welcher innern Verwandtſchaftsbeziehung dieſe Skepſis in Bezug auf die mythiſchen, mit beſonderer Vorliebe ſpäter von der myſtiſchen Theoſophie eines Böhme und Anderer ergriffenen Vorſtellungen der altkirchlichen Dogmatik über den erſten Urſprung der Macht des Böſen, zu jenen Keimen eines keineswegs manichäiſchen, ſondern ächt chriſtlichen und ächt bibliſchen Dualismus ſteht, welche die vorige Anmerkung in Luthers Aeußerungen über die Natur der göttlichen Allmacht nachwies.

z. (zu §. 97.)

„Da nimmt der liebe Chriſtus den Teufel, die Sünde und den Tod, und führt ſie vor Gericht, und klagt den Teufel an: warum haſt du mich als einen Aufrühreriſchen gerichtet und verdammt, ſo ich doch Gottes Sohn, die ewige Gerechtigkeit ſelbſt bin? Wider ſolch Anklagen kann nun der Teufel nichts aufbringen und muß gar verſtummen. Da bricht es denn mit Gewalt hervor, daß Chriſtus, der an das Kreuz gehangen und getödtet worden iſt, die ewige Gerechtigkeit, Weisheit und Leben ſei. So muß der Teufel Rechts halber um ſeine Herrſchaft und Gewalt gar kommen. Zuvor hatte er's Recht, uns zu erwürgen, da war er unſer Henker und brauchte ſeines Rechts. Aber was will er nun anheben? Dieſer Menſch Chriſtus hat keine Sünde nie gethan und dennoch hat er ihn aus Muthwillen erwürgt. So richtet nun Gott der Allmächtige in dieſer Sache, und ſpricht: Teufel, du haſt dein Amt an dieſem Menſchen verwahrloſt, ich werde dir das Leben nehmen, du haſt das Maul verwöhnt und haſt zu viel auf einen Biſſen geladen. Da geht denn das Ur-

theil mit Gewalt daher, daß der Teufel ſammt der Sünde und dem Tode Chriſto unterworfen worden. Dies iſt nun der löbliche und herrliche Triumph dieſes Feſtes (Oſtern), daß der Teufel alſo und alles, was wider Chriſtum geweſen iſt, Chriſto mit Recht zugeſprochen und unterworfen wird, daß der Teufel zwiſchen zweien Stühlen niederſitzt und muß alles wiedergeben, was er je gefreſſen hat." (WW. XVI, S. 622 f. — aus der berühmten Coburger Predigt vor dem Churfürſten Johann, vom Jahre 1530.) „Darum hatte er wohl ſolches alles gelitten; aber darnach iſt er hervorgetreten und hat geſagt: Hörſt du Sünde, hörſt du Tod, hörſt du ſchändlicher Teufel? Warum klagſt du mich an? Warum tödteſt du mich? Was haſt du für Recht zu mir? Da hat Sünde, Tod und Teufel müſſen verſtummen und keine Schuld können vorbringen." (WW. XV, S. 239.) Uebrigens beruht auch dieſe Vorſtellung, bildlich wie ſie unſtreitig iſt, bei Luther doch auf wohl erwogenem Schriftgrunde. Er unterſcheidet ausdrücklich zwiſchen einem Siege des Rechts und einem Siege der Gewalt, welche beide nach der Schrift, die beides ſorgfältig auch in ihrem Wortgebrauch unterſcheidet, Chriſtus über den Teufel erfochten habe. So im Commentar zu Gen. 48, 15 (WW. III, S. 376): „Alſo ſagt Hiob auch: ich weiß, daß mein Erlöſer (גֹּאֵל) lebt. Dies iſt aber ein ander Wort, denn פֹּדֶה, welches Hoſea am 13. ſteht: ich will ſie vom Tode erretten. Daſſelbige Wort heißt ſo viel, als, der da Macht hat, Andere zu erretten. Gleichwie Chriſtus der Herr unſer פֹּדֶה und גֹּאֵל geworden iſt; denn er hat uns nicht allein erlöſt, ſondern er hat uns auch von Rechts wegen alſo befreit und an ſich gebracht, daß der Teufel und die Hölle auch nach dem ſtrengen Recht ihn haben müſſen loslaſſen, darum, daß ſie den unſchuldigen Sohn Gottes getödtet hatten. Derohalben hat ſich das Geſetz an ihm verbrannt, der Tod hat ſich beſchiſſen, der Teufel, die Hölle und Sünde haben ſich vergriffen, da ſind ſie alle ſchuldig worden an Gott und dieſem ſeinem Sohne J. Chr., der nun jetzt gut Recht hat zu ſeinen Feinden" u. ſ. w. — Die Vorausſetzung übrigens, daß der Teufel ein Recht auf die Seelen der Menſchen gehabt, findet ſich ohne Ausnahme bei allen voranſelmiſchen Kirchenlehrern. Was namentlich Auguſtinus betrifft, von dem ſie Luther wohl zunächſt entnommen hat, ſo können außer den von Baur a. a. O. S. 68 f. angeführten Stellen noch verglichen werden: Enchirid. ad Laurent. 49 und de Trin. XIII, 12 f. Ausdrücklich gegen dieſe Vorausſetzung war denn auch die Polemik des Anſelm von Canterbury gerichtet, ſ. Baur S. 115.

aa. (zu § 99.)

Stellen, die eine ausdrückliche Antwort enthielten auf die im patriſtiſchen und auch noch im ſcholaſtiſchen Zeitalter ſo vielfach verhandelte Frage nach dem Subjecte, an welches das Leben (die ψυχή) Chriſti als Löſegeld, (λύτρον, Matth. 20, 28. Marc. 10, 43) gezahlt worden ſei, habe ich bei Luther, trotz aller angewandten Mühe, keine auffinden können. Von Melanchthon wird dagegen erzählt, daß er noch wenige Tage vor ſeinem Tode ſich in einem öffentlichen Vortrag mit dieſer Frage beſchäftigt und ausführlicher, als ehemals Gregor von Nazianz, erwieſen habe, wie der Teufel kein Löſegeld habe beanſpruchen können. S. die zu Torgau im Jahre 1760 wiederabgedruckte Schrift: Brevis enarratio, exponens, quo fine vitam in terris suam clauserit etc. Phil. Melanchthon.

bb. (zu § 100.)

Der Betrug, welcher dem Teufel geſpielt wird, beginnt nach Luther ſchon mit der Verkündigung des Schlangentreters, Gen. 3, 15. „Alſo iſt dieſe Verheißung und Dräuung ſehr hell und licht; iſt auch ſehr dunkel, denn ſie läßt den Teufel in dieſem Verdacht bleiben, daß er alle Weiber, die gebären, verdächtig hält, ſie möchten dieſen Samen gebären.“ (WW. I, S. 389.) Und gleich darauf von der Weiſſagung Jeſ. 7, 14, deren näheres Verſtändniß „mußte vorbehalten bleiben dem Neuen Teſtamente als einem hellen Lichte, und der erſten Welt etwas dunkel angezeigt werden um des Satans willen, welchen Gott alſo mit der Naſen umführen, ſpotten und üben wollte, daß er deſto weniger Ruhe hätte, und alles fürchten müßte.“ Der Fortgang dieſes Handels wird in einer Menge von Stellen, vorzüglich zwar der populärer gehaltenen Reden und Predigten, aber gelegentlich doch auch der exegetiſchen Schriften geſchildert, mit dem köſtlichſten, überlegenſten Humor, aber ohne ängſtliche Rückſicht auf folgerechten logiſchen Zuſammenhang, in Bildern und Wendungen, die zum großen Theile zwar von Kirchenlehrern der patriſtiſchen Zeit entnommen ſind, aber von Luther mit ungleich größerer Geiſtesfreiheit gehandhabt werden, als von dieſen. „Darum iſt der Teufel in ſeiner eigenen Kunſt gefangen, da er alſo gedacht: alle Menſchen, ſo viel von Adam und Eva kommen ſind, habe ich allzumal getödtet. Hier kommt eines armen Zimmermanns Sohn, der will regieren und König ſein, den will ich, wie Andere, auch tödten. Aber es hat weder das Geſetz, Sünde noch der Tod über dieſe unſchuldige, ewige Perſon, weil ſie ohne alle Sünde war, keine Gewalt gehabt.“ (WW. XII, S. 160.) „Daher kommt es denn, daß Teufel und Tod ſich ſelbſt fragen, ſie legen ſich an ihn und ſehen nicht weiter, denn auf den Ausgang in Bethlehem; und demſelben Ausgang nach läßt ſich das Kind tödten. Aber da er jetzt im Grabe liegt, ſpricht er: ich bin von der Welt geboren und reißt mit Macht durch Grab, Sünde, Tod und Teufel hindurch, daß ſie ihn nicht halten können.“ (XVI, S. 100.) „Alſo gibt Hiob auch ein Gleichniß von dem Leviathan, 41, 1. Meinſt du auch, ſpricht er, daß du den Leviathan wolleſt herausziehen mit einem Hamen, und ſeine Zunge mit Stricken binden? Gregorius geht auch fein mit dieſem Spruche um, als wollte er ſagen: er wird dir viel zu groß ſein, du mußt einen andern Hamen dazu haben, dieſer wirds nicht thun, du mußt eine gute Büchſe haben. Dennoch hat Gott mit geredet; er nahm einen ſcharfen Angel, und hängte ein Regenwürmlein daran, und warf den Angel in's Meer. Das Regenwürmlein iſt nun Chriſtus, der ſcharfe Angel iſt ſeine Gottheit; an der Angel iſt das Regenwürmlein gebunden, nämlich die Menſchheit Chriſti und das Fleiſch, das betreugt den Teufel. Er denkt: ſoll ich das kleine Regenwürmlein nicht verſchlingen können? Verſteht ſich des ſcharfen Angels gar nicht, fährt zu und fällt in den Angel.“ (XII, S. 623.) „Gleichwie Gott in Chriſto den Tod und Teufel ſtürzt, welche hatten auch die Macht, die Sünder mit ihrem Netze zu fangen und zu beſtricken; aber da ſie auf Chriſtus auch mit ihrem Netze wollten fallen, und dachten: ich habe ihrer ſo viel gefreſſen, ich will dieſen auch freſſen; da liefen ſie an und verbrannten ſich. Denn er war nicht das Wild, das in ihr Garn gehört.“ (X, S. 363.) „Tod und Teufel ſehen Chriſtum an wie Lazarum, Jeſaiam oder einen andern Propheten, und gedenken alſo: Wir haben jene alle gefreſſen und verſchlun-

gen, wie groß und hoch ſie geweſen ſind; wir wollen dieſen auch freſſen und verſchlingen, er ſoll uns kaum ein Morgenbißlein ſein. Aber da kommt der Tod und Teufel recht an, denn er fällt über ſolchen Menſchen, der nicht können und ſollen ſterben. Solches aber wird der Tod und Teufel erſtlich nicht gewahr, daß er eine ſolche Perſon vor ihm habe, die nicht ſterben könne noch ſolle. Darum laufen zuſammen Tod und Teufel, ſo alle Welt frißt, und Chriſtus, den er nicht freſſen kann. Tod und Teufel kommt mit aller ſeiner Macht, und verſucht ſein Beſtes. Chriſtus nimmt weder Schwert noch Harniſch, noch Büchſen noch Waffen, ſondern hält ſchlecht ſtill und läßt den Teufel mit der Sünde und dem Tod an ſich laufen und ſtoßen, und regt nicht einen Finger, ſondern läßt ſich ſöhlen wie er will; und mit ſolchem Stillhalten überwindet er Sünde, Tod, Teufel und Hölle. Chriſtus hat dem Teufel den Bauch und dem Tod das Maul zerriſſen; nicht allein, daß er nicht hat ſterben ſollen, ſondern auch, daß er nicht hat ſterben können." (Ebendaſ. S. 363.) Vergl. auch noch die Ausführung des Bildes vom Ichneumon, der ſich vom Wallfiſch verſchlingen läßt und ihm den Bauch zerreißt, in der von mir in den „Reden über die Zukunft d. ev. K." ausgezogenen Stelle, WW. XII, S. 581.

cc. (zu § 101.)

Die überaus charakteriſtiſche, beſonders auch durch die offenherzigen Geſtändniſſe, welche das deutlichſte Bewußtſein ausſprechen über die Bildlichkeit ſo vieler in der Erlöſungslehre gebrauchten Ausdrucksweiſen und Wendungen, wichtige Stelle über die Höllenfahrt Chriſti und die dort von ihm vollzogene gewaltſame Befreiung der gefangenen Seelen, („dabei es freilich nicht leiblich und greiflich zugegangen, ob man's wohl grob und leiblich malen und denken muß, und ſo davon reden durch Gleichniß") will ich hier nicht nochmals ausziehen, da ich ſie in den Reden ꝛc. ꝛc. S. 374 wörtlich angeführt habe. Sie kommt bei dem Unſrigen doppelt vor, in der berühmten Torgauer Predigt über den zweiten Glaubensartikel (WW. XXII, S. 133 f.) und in der Hauspoſtille (WW. XVI, S. 233 f.). Bekanntlich iſt jene Predigt den Lutheriſchen Dogmatikern ſeit der Concordienformel Veranlaſſung geweſen, den durch Aepinus angeregten Streit über die Höllenfahrt Chriſti (ſ. Petr. 3, 18 f.) gegen die gewöhnliche Anſicht, der anderwärts auch Luther gehuldigt hatte, dahin zu entſcheiden, daß dieſelbe bereits dem status exaltationis beizuzählen ſei.

dd. (zu § 102.)

Sünde und Tod als Genoſſen des Teufels im Kampfe gegen Chriſtus mit dem Teufel zuſammen zu nennen, iſt Luthern ſo geläufig, daß wir auch im Vorhergehenden kaum eine Stelle anführen konnten, wo der letztere ohne jene Begleitung aufträte. Es möge indeß aus einer der bereits angeführten Predigten noch eine Stelle hier wörtlich beigefügt werden, welche durch ausdrückliche Uebertragung des vom Teufel bereits Erzählten auf Sünde und Tod die allegoriſche Natur dieſes geſammten Vorſtellungskreiſes ſo deutlich als möglich zur Schau trägt. (WW. XII, S. 623.) „Wie dem Teufel ſolcher Kampf gelungen iſt, ſo iſt er der Sünde auch gelungen. Dieſelbe nahm Chriſtum auch und klagte ihn an vor Pilatus: da ging der fromme Chriſtus dahin. Wie gerieth es aber? Unter derſelben Sünde, die Chriſto war auferlegt, war verborgen eine ewige Gerechtigkeit; die beißt ſich nun mit der zeitlichen Sünde. So rathe nun, wer gewinnen wird und in der Flamme untergehen. Das

iſt gewiß, daß die Gerechtigkeit Chriſti nicht kann untergehen noch verdammt werden; denn es iſt eine ewige Gerechtigkeit, da keine Sünde kann einfallen. Alſo hat ſich auch Noth halber die Sünde an Chriſto abgeraunt. Er läßt ihr wohl eine Zeitlang ihren Willen, daß ſie beklebe; aber es hat keine Währe nicht. Er klemmt alſo in ſich ſelbſt und würgt alſo alle Sünden der Welt. — Alſo auch lief ſich der unfreundliche Tod an Chriſtus ab. Er traf eine Perſon an, die unſterblich war. So iſt es ja ein vergebenes Vornehmen und närriſches Thun, daß ſich der arme Tod an ein ewiges Leben will legen, das nicht ſterben kann. Noch hat er's gethan und iſt alſo betrogen worden, ja er betrügt ſich ſelbſt und will das ewige Leben freſſen. Nein, lieber Tod, das wäre zu viel. Es iſt an dem zu viel geweſen, daß er uns das leibliche Leben im Paradies entzieht und uns darum gebracht hat. Alſo hat Chriſtus auch den Tod in ihm ſelbſt geklemmt und gedämpft. Der Teufel, wie ich geſagt habe, war der Gewalt und Herrſchaft auch gewohnt, aber er ſah nicht die ewige Herrſchaft Chriſti: ſo läuft er nun daran und will den überwinden, der nicht zu überwinden iſt. So gehen ſie nun auf einen Haufen dahin: Teufel, Sünde und Tod." Insbeſondere auch möchte ich hier noch zur Vergleichung empfehlen die treffliche Predigt am Himmelfahrtstage 1527 über Pſ. 68, 19 (WW. XII, S. 495 f.), aus der ich im Folgenden noch einige Stellen ausziehen werde.

ee. (zu § 100.)

Wenn an der eingebildeten Uebereinſtimmung der Erlöſungslehre Luthers mit der Anſelmiſchen irgend ein Umſtand hätte irre machen können, ſo würde bei einem gründlichen Studium ſeiner Werke die von allem in der dogmatiſchen Schule Hergebrachten ſo gänzlich abweichende Behandlung des Geſetzbegriffes dies geleiſtet haben. Iſt doch ſchon in Bezug auf die neuteſtamentliche, namentlich pauliniſche Lehre über die Aufhebung des Geſetzes durch Chriſtus von einem gründlichen Forſcher die Bemerkung gemacht worden, daß durch ſie die Satisfactionstheorie von vorn herein ausgeſchloſſen wird. (Klaiber in der zweiten der oben angeführten Abhandlungen.) Eben dieſe Lehre iſt aber von Luther in einer Weiſe ausgeführt und auf die Spitze getrieben worden, daß unter ihr ſchlechterdings alle Vorausſetzungen jenes Rationalismus zuſammenbrechen, der, wie wir gezeigt haben, dem Supernaturalismus jener Theorie im Hintergrunde liegt. „Die Vernunft nach ihrer natürlichen Erleuchtung urtheilt alſo: das Geſetz iſt eine Lehre, welche, was gut und ehrbar iſt, gebeut, und was böſe und ſchändlich iſt, verbeut; darum iſt es gewiß gut und heilig; darum iſt es nicht die Kraft der Sünde, ſondern die Kraft der Gerechtigkeit; darum hält ſie dieſe Lehre Pauli für eine Gotteslästerung. Es hat uns viele und große Arbeit gekoſtet, dieſe und dergleichen Texte in den Propheten und beim Apoſtel Paulus zu verſtehen. Die Kirchenväter ſchweigen davon gar ſtill, und ſagen ungereimte Dinge, ja ſie verdunkeln dergleichen Schriftſtellen ganz und gar." (WW. VII, S. 103.) — „Darum iſt dies eine ſehr ſchwere Frage, was ſoll denn das Geſetz? dadurch die Vernunft allerdings beſchloſſen wird, und nicht auflöſen kann, ſondern ſtößt und ärgert ſich aufs Heftigſte daran." (XI, S 222.) Wollte man auch alles im Obigen über die abweichende Geſtalt, worin die Verſöhnungslehre auftritt, Beigebrachte, wollte man namentlich jene Bilder von dem Kampf und Rechtshandel mit Teufel, Tod und Hölle

für ein durch den ſprudelnden Reichthum der Phantaſie hervorgerufenes Beiwerk des eigentlichen Erlöſungsbegriffs anſehen: das Verhältniß, in welches Luther Tod und Auferſtehung Chriſti zu der in ganz ähnlicher Weiſe, wie Sünde, Tod und Teufel als Feind Chriſti allegoriſch perſonificirten Weſenheit des Geſetzes ſtellt, müßte überzeugen, daß auch der Kern der Lehre ein anderer iſt. Nicht minder wichtig aber iſt, wie ſich im Nachfolgenden zeigen wird, dieſes Verhältniß auch nach einer andern Seite für das Verſtändniß der chriſtologiſchen Grundidee in Luthers Glaubensſyſtem. Es iſt daher nothwendig, daß wir durch Anführung einer Reihe prägnanter Stellen, bei deren Auswahl, wie faſt überall in den von uns verhandelten Gegenſtänden, nur die Ueberfülle des in Luthers Schriften vorliegenden Materials einige Verlegenheit bereitet, dieſes Verhältniß in ſeinem Thatbeſtand vor Augen führen; zumal da es von allen Neuern entweder ganz überſehen, oder nur in ſehr unzureichender Weiſe betrachtet iſt.*)

Schon aus dem Jahre 1517 haben wir eine Diſſertation, in welcher ſich neben andern charakteriſtiſchen Ausſprüchen über den Begriff des Geſetzes und ſeinen Gegenſatz zur göttlichen Gnade auch dieſer findet: „Das Geſetz, ob es wohl gut iſt, ſo wird es doch nothwendig böſe durch den natürlichen Willen.“ (WW. XVII, S. 145.) Dieſer Ausſpruch und der gleichgeltende, der ſich in ihr ſelbſt findet: debemus extra conscientiam facere ex Lege Deum, in conscientia vero est vere Diabolus (womit als ſinnesverwandt zu vergleichen der Ausſpruch: Cogitare de ira Dei per se falsum, sed fit verum, Opp. ed. Jen. IV, fol. 315, wobei vielleicht Pſ. 18, 27 vorſchweben mochte), kann als das Thema betrachtet werden, von welchem eine der merkwürdigſten Schriften aus ſeiner reifſten Zeit, der ſchon erwähnte ausführlichere Commentar des Briefes an die Galater, die Ausführung enthält. Auch dort bleibt zwar, wie allenthalben, die Vorausſetzung unangetaſtet, daß der Urſprung des Geſetzes von Gott („mit Gottes Finger geſchrieben,“ heißt es irgendwo), und daß mithin die dem menſchlichen Geſchlecht außerhalb der Gnade eingeborne Feindſchaft gegen das Geſetz, eine Feindſchaft gegen Gott ſelbſt ſei. Allein ſchon in ſeinem Urſprunge iſt es nicht unmittelbar von Gott. „Daß St. Paulus die Lehre des Geſetzes gegen dem Evangelio ſehr geringſchätzig und verächtlich mache,“ dies wird ausdrücklich auf den doppelten Umſtand zurückgeführt, daß es nur für eine kurze Zeit beſtimmt geweſen, und daß es „durch die Engel als durch Knechte geſtellt“**) und überdem „durch eines andern Knechtes Hand gegangen, der geringer und weniger iſt, als die Engel.“ (WW. X, S. 232.) Ich laſſe es dahin geſtellt, wie klar oder wie dunkel Luther bei dieſer Erörterung die Wahrheit vorgeſchwebt haben mag, daß im Moſaiſchen Geſetz, und daß ganz eben ſo in allem, was unter der Form eines Gebotes, einer geſetzlichen

*) Ganz ungenügend und von der entſcheidenden Wichtigkeit dieſes Punktes für die ganze Haltung von Luthers kaum eine Ahnung gebend iſt, was Schenkel a. a. O. I, S. 173 f. über das Verhältniß von Geſetz und Evangelium beibringt.

**) Vergl. über dieſes Dogma beſonders der alexandriniſchen Juden, welches ſchon ſeit Cerinth eine eingreifende Rolle in der chriſtlichen Gnoſis geſpielt hat, außer den N.-Tlichen Stellen: Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Ap. Geſch. 7, 53, auch Joseph. Antiq. XV, 5, 3. — Auf das „Alte Teſtament,“ deſſen Begriff ihm mit dem des Geſetzes als einer und derſelbe gilt, bezieht Luther dieſe Vermittlung durch die Engel WW. XVIII, S. 163.

Vorſchrift in das ſittliche Bewußtſein des Menſchen eintritt, wir nicht glauben dürfen, den reinen und unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Willens zu vernehmen. Wo der Inhalt des göttlichen Willens dieſe Form angenommen hat, da iſt dies überall ſchon geſchehen in Folge ſeines Eintritts in das creatürliche Bewußtſein. Dieſem Bewußtſein als ſolchem, und nicht dem göttlichen Willensgeiſte in ſeinem übernatürlichen Daſein und ſeiner Thätigkeit, die überall eine liebende, durch Liebe ſchöpferiſche oder gebende, nie eine einſeitig gebietende oder fordernde iſt, gehört die Form des Sollens, die Geſtalt des Geſetzes an. „So bald das Geſetz und die Vernunft zuſammenkommen, hat der Glaube ſeine Jungfrauſchaft und Reinigkeit ſchon verloren.“ „Weil Moſes auf dem Berge iſt, da er mit Gott von Angeſicht zu Angeſicht offenbarlich redet, hat er kein Geſetz, lehrt auch keines und richtet ſich nach keinem. Da er aber vom Berge herabſtieg, da ward er ein Geſetzgeber und erzürnt das Volk nach dem Geſetz. Alſo ſoll das Gewiſſen vom Geſetz auch frei, und allein der Leib dem Geſetz unterworfen und gehorſam ſein.“ (a. a. 8. S. 83.) — Ich laſſe es, wie geſagt, dahin geſtellt, bis zu welchem Grade deutlicher Erkenntniß Luther ſich dieſe wichtige Wahrheit erhoben hatte, als er ſie in jene Vorſtellung des *νόμος διαταγεὶς δι ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* hineinlegte. Daß er ſie in dieſelbe hineingelegt hat, wird derjenige nicht bezweifeln, welcher die oben angeführten Worte ſammt ſo vielen anderen, in denen ſich Luther aufs Heftigſte gegen diejenigen erklärt, welche auch Chriſtus als Geſetzgeber oder ſeine Verheißungen als Gebote faſſen wollen, beachten, und zugleich nicht unbemerkt laſſen will, mit welcher innern Nothwendigkeit die Vorausſetzung der Nichtigkeit der Geſetzesform in ſeiner Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens enthalten iſt, und wie die entgegengeſetzte Vorausſetzung unvermeidlich zu pelagianiſchen Vorſtellungen von der Willensfreiheit der ſelbſtbewußten Geſchöpfe, an die das Gebot gerichtet iſt, verleiten muß, wenn man ſich nicht zu der widerſinnigen Annahme eines Gottes, welcher Geſetze gibt, von denen er weiß, daß ſie nicht erfüllt werden können, oder gar nicht einmal will, daß ſie erfüllt werden ſollen, entſchließen will.*) Einen ſehr klaren und unzweideutigen Ausdruck dieſer Erlaubniß findet man übrigens in der frühzeitig von ihm ausgeſprochenen Entgegnung auf den Satz Gabriel Biels und anderer: „es ſei ein Gebot des Geſetzes, daß das Werk des Geſetzes Gottes geſchehen müſſe in der Gnade.“ (WW. XVII, S. 147.)

Allerdings iſt von dem urſprünglichen Inhalte des Geſetzes nach Luthers weiterer Ausführung das zu unterſcheiden, was das Geſetz unter den Händen der Menſchen, das heißt in ihrem Bewußtſein, im geſchichtlichen Geſammtbewußtſein des altteſtamentlichen Volkes und aller Völker wird. Gleich in ſeinem erſten Urſprunge mit Widerwillen, mit Schrecken und Zittern (2 Moſ. 19, 2)

*) An die evangeliſchen Bearbeiter der chriſtlichen Ethik wäre wohl das Anſinnen zu ſtellen, daß ſie ſich über dieſes Verhältniß der von den meiſten unter ihnen als grundlegend anerkannten Form des Pflichtgebots oder kategoriſchen Imperativs zum evangeliſchen Glaubensprincip eine genauere Rechenſchaft geben möchten, als die Meiſten zu thun pflegen. So z. B. hat ſich das ſonſt mit Recht ſo hoch geſchätzte Werk von Jul. Müller über die Sünde eben dadurch gleich von vornherein in ein dem Kundigen auffälliges Mißverhältniß zu dieſem Princip geſtellt, daß es die Sünde gleich in ihrem erſten Urſprunge als Uebertretung eines Geſetzes faßt.

empfangen, muß es ſich der Faſſungskraft dieſes Bewußtſeins anbequemen. Moſes als Mittler „iſt ein Unterhändler zwiſchen dem Geſetz und dem Volke, welches nicht leiden kann, daß das Geſetz mit ihnen nach ſeiner Art handeln und ſein geiſtlich Werk in ihnen haben und ausrichten ſollte. Derhalben muß dem Geſetze eine neue Geſtalt und andres Anſehen gemacht, und ihm auch eine neue Zunge und andere Sprache gegeben werden, das iſt die ſtarke gewaltige Stimme, ſo das Geſetz nach ſeiner geiſtlichen Art und Kraft hat, dadurch es ſich in der Menſchen Herzen als eine gewaltige, lebendige Gotteskraft erweiſt und deshalb ihnen unleidlich iſt. Dieſelbige, ſollen ſie ſie anders leiden und hören mögen, muß ſich verſtellen und verändern laſſen in die menſchliche Stimme Moſis. Wenn nun das Geſetz alſo verhüllt und ihm eine Larve angezogen iſt, ſo redet es nicht mehr in ſeiner Majeſtät und Herrlichkeit ſo gewaltig und kräftig, wie es für ſich ſelbſt pflegt, ſondern redet nun weichlich und ſchwach durch den Mund Moſis, das iſt, es richtet nicht mehr ſein Amt und eignes Werk aus, nämlich, daß es die Gewiſſen ſchrecke u. ſ. w. Darum iſt es auch unmöglich, daß es die Menſchen verſtehen ſollen, ſondern werden dadurch nur eitel, ſichere, faule und vermeſſene Heuchler.“ (A. a. O. S. 235.) Auf das ſo verhüllte, das heißt in das geſchichtliche Bewußtſein der Menſchheit hineingebildete Geſetz, („denn wie ihr Herz iſt gegen das Geſetz, ſo zeigt ſich außen das Geſetz,“ XIII, S. 353) deutet Luther das Gleichniß des Apoſtels Paulus von der Decke vor des Moſes Antlitz; auf die Frage, was da hätte geſchehen müſſen, wenn das Geſetz ohne das Mittlerthum des Moſes hätte gegeben werden ſollen, iſt die Antwort: „Da hätte gewißlich entweder das Volk aus großem Schrecken alsbald und plötzlich müſſen dahin fallen und ſterben; oder aber, wo es hätte ſollen erhalten werden, hätte müſſen ein anderer Mittler dazu kommen, und zwiſchen dem Geſetze und dem Volke alſo handeln, daß beide, das Volk unverletzt, und das Geſetz auch in ſeiner Kraft und Macht blieben, und alſo das Volk mit dem Geſetze übereinkommen und eines worden wäre.“ Und einen ſolchen Mittler nun macht auch Moſes nicht entbehrlich. Denn er hat, indem er „dem Geſetz eine andere Geſtalt und Naſe gemacht, den Schrecken aus dem Gewiſſen nicht hinweggenommen.“ — Könnte man nach dieſem allem vielleicht noch erwarten, daß Luther, wenn er nun daran geht, Chriſtus als dieſen Mittler zu ſchildern, ihn als denjenigen bezeichnen werde, der zwar die moſaiſche Geſtalt des Geſetzes aufgehoben, um ſo mehr aber jene urſprüngliche, ideale, welcher Moſes ſelbſt als Mittler gedient hatte, durch vollſtändige, thätige und leidende Genugthuung in ihre volle Geltung einſetzen werde, ſo entſpricht das ſogleich Folgende (S. 236) ſolcher Erwartung keineswegs. „Dieſer Mittler nun iſt Jeſus Chriſtus unſer Herr, welcher des Geſetzes ſchreckliche und unleidliche Stimme nicht verwandelt, hängt auch keine Decke darüber, wie Moſes thut, führt auch nicht vom Geſetz beiſeite, daß man ihm nicht dürfe unter Augen ſehen. Sondern er ſelbſt ſtellt ſich gegen und wider den Zorn des Geſetzes, leidet, daß es ihn anklage und verdamme zum Tode am Kreuze als einen Verfluchten bei Gott, läßt ſich von ihm erwürgen. Weil er aber der geſegnete Same war, ſo alle Welt ſegnen ſollte, und derhalben ein Fluch ward u. ſ. w., hat ſich das Geſetz an ihm vergriffen, muß wiederum herhalten, ſich wieder kreuzigen laſſen und ſo ſeine Kraft verlieren, daß ſein Treiben und Schrecken denen, ſo an Chriſtum glauben, nicht ſchadet.“

(Dabei ein Citat von Kol. 2, 13.). Und so ist denn mit diesen Worten, welche die dem Gesetz geleistete Genugthuung als Aufhebung, Vernichtung des Gesetzes bezeichnen, der Begriff des Gesetzes in eine Reihe gestellt mit jenen andern Feinden Christi, Zorn Gottes, Teufel, Tod und Sünde. Der Begriff des Gesetzes in abstracto, nicht etwa nur des mosaischen Gesetzes, noch weniger der blos menschlichen Rechtsgesetze (WW. VII, S. 104). Eine paradoxe Wendung in der That, die aber fürwahr nicht als ein flüchtiger Einfall Luthers betrachtet werden darf, da sowohl die angeführte Schrift selbst ihn zur weitläufigen Theorie ausspinnt, als auch unzählige Stellen anderer Schriften ihn wiederholen. Der Kampf und Rechtshandel, den Christus nach andern Darstellungen mit dem Teufel auszufechten hat, wird in seinem ganzen Umfange, sogar mit Einschluß des Betrugs, der ihm gespielt ist, auf das Gesetz übertragen, und mit ihm zugleich die Prädicate, welche anderwärts dem Teufel beigelegt sind." Das Gesetz hat sich an diesen so Unschuldigen, Heiligen, Gerechten und Gesegneten eben so wohl gemacht, als an uns. Ja es hat viel mehr und gräulicher wider ihn gewüthet und seine Tyrannei an ihm bewiesen, denn es wider uns Menschen pflegt zu thun, die wir doch Sünder, verflucht und verdammt sind. Denn es hat ihn verklagt, als wäre er der ärgste Gotteslästerer und Aufrührer, und geziehen, daß er aller Sünde der ganzen Welt vor Gott schuldig wäre; hat es auch dahin gebracht, daß ihm so angst und bange gewesen ist, daß er auch Blut mußte schwitzen; und endlich hat es ihn durch sein Urtheil zum Tode verdammt, dazu nicht zum schlechten Tode, sondern zum allerschmählichsten und schändlichsten Tode am Kreuz. Dies mag freilich wohl ein wunderlicher Kampf heißen, da das Gesetz als eine Creatur sich unterfteht, seinen Schöpfer anzuklagen, und darf also seine Gewalt und Tyrannei an Gottes Sohn üben, daß es ihn will verdammen als einen andern Sünder. — Weil denn das Gesetz wider seinen Gott so greulich und lästerlich gehandelt hat, muß es zu Recht stehen und sich verklagen lassen. Da tritt Christus selbst wider das Gesetz und spricht also: Frau Gesetz, ihr seid zwar wohl eine mächtige, unüberwindliche Kaiserin und grausame Tyrannin über das ganze menschliche Geschlecht, und habt auch Recht dazu. Was habe aber ich euch gethan, daß ihr mich Unschuldigen so greulich und lästerlich verklagt, geschreckt und verdammt habt? Da muß denn das Gesetz, das zuvor die ganze Welt verdammt und erwürgt hat, weil es sich mit nichten verantworten noch entschuldigen kann, wiederum herhalten und sich auch verdammen und erwürgen lassen, daß es also weiter kein Recht noch Gewalt behalte, nicht allein wider und über Christum, an dem es sich wider alle Billigkeit so schändlich vergriffen und ihn so greulich erwürgt hat, sondern auch über alle die, so an ihn glauben" u. s. w. — Christus spricht: „Habe das Gesetz auf zweierlei Weise überwunden, darniedergelegt und erwürgt: erstlich als ein Sohn Gottes und Herr des Gesetzes; darnach in eurer Person oder an eurer statt, welches so viel ist, als ob ihr selbst das Gesetz überwunden hättet." „Auf solche Weise redet S. Paulus (Eph. 2, 1. 6. Röm. 8, 3. 2. Kor. 5, 21. Kol. 2, 14) von diesem wunderlichen Kampf oft in seinen Episteln, macht aus dem Gesetz einen sehr gewaltigen Helden oder Riesen, der sich an Christum gemacht, ihn verdammt und getödtet habe; Christus aber habe sich an denselbigen wiederum gelegt und ihn, da er von den Todten wie-

der auferſtanden iſt, überwunden, verdammt und getödtet." (A. a. O. S. 264 f.) Nicht minder prägnant iſt die Darſtellung dieſes Kampfes, welche eine Predigt der Kirchenpoſtille (WW. XIV, S. 551) enthält, die ich zu vollſtändigem Nachleſen empfehle. „Wir ſind Diebe und Schälke: darum ſtöckt und pflöckt uns Moſes, das iſt, das Geſetz nimmt uns gefangen, nämlich das Geſetz, das Gott in unſern Herzen eröffnet, denn Moſes Geſetz geht die Chriſten und Heiden nichts an. Da kommt nun Chriſtus und kriecht heimlich unter das Geſetz, alſo daß es das Geſetz nicht gewahr wird. Da meint nun das Geſetz, es habe einen ſchlechten Menſchen, der in Sünden von einem Manne gezeugt iſt, den Tod verſchuldet habe; da geht das Geſetz und der Tod über das Gotteskind, ſtöckt und pflöckt ihn, ſtraft ihn, geht mit ihm um wie mit einem andern ſündigen Menſchen. Was geſchieht dann? Mit dem Tod beweiſt Chriſtus, daß er der Herr ſei. Da flieht denn das Geſetz und der Tod von Chriſtus zum Teufel hinweg; da kommt Chriſtus und ſpricht zu uns: du warſt unter dem Geſetz und konnteſt es nicht halten, ſteckteſt im Tod und im Zorn Gottes; ich habe dich erledigt, das Geſetz berückt. Es meint, ich ſollte wie ein anderer Sünder ſterben, hat alſo ſeinen Muthwillen an mir begangen. Da ſchenke ich nun dir das Recht wider das Geſetz, Sünde und Tod." Aehnliche Wendungen finden ſich in einer Predigt am Himmelfahrtstage in der Hauspoſtille (WW. XV, S. 290 f.), aus der ich folgende Worte ausziehe, in deren Antitheſen man einen Dialektiker der jüngſten Schule zu hören meinen könnte: „Als das Geſetz durch ſein unrecht Urtheil an Chr. all ſein Recht und Gewalt verloren hat, die Sünde der Welt durch Sünde verdammt und vertilgt, der Tod, ſo über das ganze menſchliche Geſchlecht gewaltiglich herrſchte, durch ſeinen Tod hingerichtet iſt," u. ſ. w. (anderwärts heißt Chriſtus auch „ein Teufel gegen den Teufel," und die „Gnade" oder die „Freiheit" ein „Geſetz, wodurch das Geſetz gebunden wird"). Doch wozu Anführungen häufen, da eine Sammlung auch nur der prägnanteſten Stellen, in denen vom Geſetz als einem „Kerkermeiſter", „Treiber", „Henker", „grauſamen Tyrannen", „Stecken", „Hammer" (letzteres nach Jer. 23, 29), auch „Leviathan", „Hölle", „Kerker", „Grab" u. ſ. w. die Rede iſt, ja in denen es nebſt „Sünde" und „Tod" den Vorſtellungen der „Welt", des „Fleiſches" und des „Teufels" als „noch größere Feinde" entgegengeſetzt wird, „durch welche die Chriſten am härteſten geplagt werden, ohne welche die andern Drei nichts vermöchten" (WW. X, S. 376), ein ganzes Buch füllen würde? Die Summe dieſer geſammten Lehre wird ſich, glaube ich, in den Satz zuſammenfaſſen laſſen, daß für Luther, in Anſchluß an jene berühmten pauliniſchen Stellen Röm. 4, 15. 7, 5 f. 1. Kor. 15, 56 u. ſ. w., der Begriff des Geſetzes mit dem Begriffe des Zornes der Gottheit zuſammenfällt; des Zornes in jenem realen, gegenſtändlichen Sinne, wie wir oben (Anm. q) die Bedeutung dieſes Begriffs feſtſtellten. Oder wäre es nicht vom „Zorn" geſprochen, wenn vom „Geſetz" geſagt wird (WW. VII, S. 104): „Das Geſetz bläſt ins Feuer, und wenn es ſich bereits gelegt hat, ſo bläſt es daſſelbe wieder an, es zündet und flammt die Kohlen an —?" So wenig der Zorn im gewöhnlichen Wortſinn als ein Affect der Gottheit, eben ſo wenig iſt das Geſetz als ihre unmittelbare Willensthat anzuſehen; beide ſind vielmehr die inwohnenden, innerlich nothwendigen Wirkungen der göttlichen Natur in der verſelbſtigten und durch

ihre Verselbstigung Gott entfremdeten Schöpfung. So verstehe ich den Sinn jener „wahren und hohen Theologie, allwo man weiß, was Gewissen, was Gesetz, was Sünde, was Tod sei" (a. a. O.).

Den sogenannten Antinomismus des Johannes Agricola wird man nach dem allen für eine geschichtliche Erscheinung erkennen, deren Verwandtschaft zu dem eigenthümlichen Gedankensystem Luthers sich eben so wenig in Abrede stellen läßt, wie bei Amsdorfs Lehre von der Schädlichkeit der „guten Werke", oder wie bei den Carlstadtschen und Münzerschen Schwärmereien. Wie diese, so hatte auch jene Denkweise eben nur einen bestimmten Zug der Lutherischen mit Leidenschaft ergriffen und verfolgt, und war dadurch in Uebertreibung und Unwahrheit verfallen. Die Entgegnungen Luthers (WW. XXI, S. 344 ff.) braucht man nur zu überlesen, um sich zu überzeugen, wie wenig er sich dadurch in Widerspruch gesetzt hat sowohl mit dem Sinn, als auch selbst mit dem Buchstaben jener seiner früheren, nie im Entferntesten von ihm zurückgenommenen Lehre. Ja vielleicht sind gerade die sechs Disputationen gegen die Antinomer, um ihrer Kürze und Präcision willen, wodurch sie sich namentlich vor dem Commentar zum Galaterbriefe vortheilhaft auszeichnen, vorzüglich geeignet, in den Sinn und Zusammenhang dieser Lehre einzuführen. Aus 1. Kor. 15, 56 und 2. Kor. 3, 6 leitet auch dort Luther den Satz ab, daß „diese drei, Gesetz, Sünde und Tod, nicht können geschieden werden," oder daß „so kein Gesetz wäre, auch weder Sünde noch Tod wäre" (a. a. O. S. 357); und „so hoch der Himmel über der Erde ist, so fern soll das Gesetz von der Justification geschieden werden" (S. 353).

ff. (zu §. 111.)

Es ist gewiß ein bemerkenswerther Zug, daß Luther, im Allgemeinen der erklärte Gegner allegorischer Schriftdeutung, von dieser Gegnerschaft eine durchgängige Ausnahme macht zu Gunsten aller der Schriftstellen, welche sich auf den Kampf Christi mit seinen Feinden, Teufel, Tod, Sünde und Gesetz nur irgend deuten lassen. Man höre seine eigenen Worte (WW. VII, S. 110). „Es mag hierbei ein jeder Liebhaber der h. Schrift merken, daß alle Niederlagen der Feinde, die in den biblischen Geschichten vorkommen, die geistliche Tödtung bedeuten, welche dieses Kind, so uns geboren ist, nebst seinen Dienern des Wortes durch den Schall der Posaunen und durch das Licht, so in den irdenen Gefäßen verborgen ist, wirkt; d. i. durch das Wort und den h. Geist schreckt und bewegt er die Feinde des Volkes Gottes dermaßen, daß sie in sich gehen und sich selbst mit ihren Schwertern tödten." Den Anlaß zu dieser Aeußerung giebt ihm die Erzählung vom Siege des Gideon über die Midianiter (Richt. 14, 14. Jes. 9, 3): „Das sind nicht Menschenwerke, durch die Bewegung eines schlechten Fingers und durch einen schlechten Laut der Zunge den Tod darniederlegen, die Sünde aufheben, das Gesetz verweisen und sich vom Halse schaffen, des Satans Macht überwinden und denselben abschrecken und erschrecken, daß, wenn er auch nur ein Wort hört, er zu fliehen gezwungen wird" (S. 106). — Wie nun aber Luther in dieser „geistlichen" Deutung nicht auf halbem Wege stehen bleibt, sondern die That des Kampfes und des Sieges, von der, nach ihm, jene biblischen Geschichten sämmtlich handeln, zuletzt und eigentlich im Gemüthe der Gläubigen vorgehen läßt, denen der historische Christus durch seinen über die höllischen Mächte mit Einschluß des Ge-

ſetzes errungenen Sieg ſo zu ſagen nur vorarbeitet, das iſt im Nachfolgenden ſo deutlich als nur irgend möglich ausgeſprochen. „Das iſt der Sieg des Kindes, das uns geboren und gegeben iſt. Alſo bekehrt er die Heiden durchs Wort und den h. Geiſt, daß ſie ſich ſelbſt erlegen, d. i. richten: nicht durchs Schwert, ſondern durch wahre Buße und geiſtliche Freude, daß ſie ihm dienen mit Furcht und ſich freuen mit Zittern. Die ihre Sünden bekennen und erkennen, und zu Chriſto ihre Zuflucht nehmen, die werden Chriſto einverleibt, und alſo werden ſie derjenige Raub, der dem Teufel entriſſen worden. — Alſo iſt das gewiß, daß der Sohn Gottes, das Kind, ſo uns geboren, auf dieſe Weiſe, in dieſem Leben, den Tod, die Sünde und das Geſetz als unſere gefährlichſten Feinde erſchreckt und abſchreckt, in die Flucht treibt und ſchlägt. Zwar in dieſem Leben wird der Tod nicht gänzlich noch völlig vertilgt, die Sünde wird nicht gänzlich hinweggenommen, die Anklage des Gewiſſens hört nicht ganz und gar auf, wir erblaſſen bisweilen bei Erwähnung des Todes, wir werden heftig genug beſtürzt und bisweilen betrübt. Wir haben aber doch ein Mittel dafür, wenn wir dieſem das Kind, ſo uns geboren iſt, entgegenſetzen und mit gewiſſer Zuverſicht ſagen: Teufel, weißt du auch, daß du dieſes Kind haſt in die Ferſe geſtochen? Geſetz, weißt du, daß du dieſen Sohn unſchuldiger Weiſe angeklagt und verdammt haſt? Tod, weißt du, daß du dieſen, der ohne Schuld war, verſchlungen haſt? Sobald als ſie den Namen dieſes Kindes hören, ſogleich werden ſie abgeſchreckt, und ergreifen die Flucht, und haben keine Kraft wider uns. — — Alſo hat dieſes Kind durch einen wunderbaren Rath und Weiſe [indem es den Teufel, den Tod und das Geſetz ſeines eigenen Todes ſchuldig machte, und dadurch ihre Macht brach] dieſen rühmlichen Sieg erworben, und zwar hat es denſelben uns erworben und geſchenkt. Wenn du nun an Chriſtum glaubſt, ſo haſt du deſſen Kraft und wirſt durch ihn die Sünde, den Tod und den Teufel überwinden. Und dieſer Sieg iſt zwar auf dieſer Erde noch nicht erfüllt und vollendet, jedoch iſt er gänzlich angefangen, und wird nach dieſem Leben auf das allerglücklichſte vollendet werden.“ — „Sintemal Gottes Volk keinen andern Friede noch Freude haben kann, ohne wo dieſe drei Stück überwunden ſind, Tod, Sünde, Geſetz“ (XIV, S. 472). — Um unter der Unzahl prägnanter Bezeichnungen dieſes Kampfes, welche neben die hier angeführte geſtellt werden könnten, wenigſtens noch zweier zu gedenken, führe ich die Worte an (WW. XII, S. 495): „Daraus ſehen wir, wie gar ein ſeliger, heilſamer und kräftiger Tod unſers Herrn J. Chr. Tod iſt, wie er mit aller Macht und Kraft um ſich haut und ſticht, dem Tode, deſſen Gefangener wir waren, ins Maul greift, die Zähne ausſchlägt und ſeinen Spieß und Stachel ſtumpf macht, daß er uns, ſo an ihn glauben, hinfort nicht beißen, ſtechen noch erwürgen kann, ſondern nur heilſam für ihn wird und in summa ein Eingang zum ewigen Leben iſt.“ Und (WW. XI, S. 266): „So iſt nun das rechte und eigene Amt oder Werk Chriſti, daß er kämpfe und ſtreite mit dem Geſetz, Sünde und Tod der ganzen Welt, und alſo mit ihnen ſtreite, daß er ſie alleſammt auf ſich lade und trage, und wenn er ſie auf ſich geladen und getragen hat, daß er ſie alsdann durch ſich ſelbſt überwinde und allerdings vertilge, und auf ſolche Weiſe die Gläubigen frei und los mache vom Geſetz und allem Uebel.“

gg. (zu §. 115.)

An der Lehre, daß auch der thätige Gehorsam, welchen Christus durch seine Unterordnung unter das Gesetz geleistet, seinem stellvertretenden Verdienste beizuzählen sei, hat bekanntlich die protestantische Theologie vom Standpunkte der Anselmischen Satisfactionslehre aus, (deren Urheber dieser Begriff des activen Gehorsams allerdings fremd geblieben war) zu wiederholten Malen Anstoß genommen. Die reformirte, nach deren Grundsätzen dieser Gehorsam allerdings nicht wohl als ein stellvertretender wird gelten können,*) schon frühzeitig, in Joh. Piscator, die Lutherische später, zu einer Zeit, wo sich die Orthodoxie der Schule schon weit von Luthers Geist entfernt hatte, in Töllner. Ganz falsch aber ist es, wenn man meint, den Ursprung jener Lehre auf die Concordienformel zurückführen zu müssen; als ob weder Luther, noch einer der Früheren (mit Ausnahme vielleicht von Joh. Wessel, welcher Christus einen vades, sponsor, fidejussor de satisfaciendo et satispatiendo nannte, s. Baumgarten-Crusius, Comp. d. Dogmengesch. II, S. 262) sie gekannt hätte, wie dies neuerlich F. Ch. Baur (a. a. O. S. 298 ff.) in der irrigen Meinung: „die Lehre von der obedientia activa sei gleichsam der Schlußstein der alten, auf dem Begriffe der Gerechtigkeit beruhenden Satisfactionstheorie", sogar ausdrücklich zu erweisen unternommen hat. Es ist vielmehr gerade im Gegentheil zu sagen, daß nur bei Luther der Zusammenhang vollständig gegeben ist, in welchem der Begriff eines stellvertretenden thätigen Gehorsams seine richtige Stelle findet. Denn nothwendigerweise ist dieser Begriff ein Fremdling in jedem solchen dogmatischen System, dem das Gesetz, welchem Christus Gehorsam geleistet hat, als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens gilt. Als ein solcher Fremdling ist es nur auf die Autorität Luthers hin in das System der Concordienformel und in das spätere Lutherthum eingedrungen, und diejenigen hatten auf ihrem Standpunkt vollkommen Recht, welche es daraus verweisen wollten. Wie denn auch Baur in so weit recht gesehen hat, als er Sartorius' Meinung von der Geltung dieses Begriffs bei den frühern Kirchenlehrern bekämpft. Bei Luther aber folgt, daß Christus an sich selbst dem Gesetze gegenüber keine Verbindlichkeit hatte und dennoch sich in seinem Handeln wie in seinem Leiden dem Gesetze unterwarf, so unmittelbar aus dem Obigen, daß es eigentlich nicht nöthig wäre, dies noch durch Anführung besonderer Stellen zu erweisen. Doch mögen zur vollständigen Widerlegung jener so zuversichtlich ausgesprochenen Behauptung folgende hier ihre Stelle finden. „Christus ist darum kommen in die Welt, daß er das Gesetz hielte für uns, und hat auch Lust dazu gehabt und gern, freiwillig, von Herzen, ungezwungen gehalten, und hat es nicht bedurft. — Das Gesetz kann nicht zu ihm sprechen: das thue, das laß. Er sollte wohl sprechen: ei Lieber, ich thue und lasse, und hab's gethan und hab's gelassen, was zu thun und zu lassen ist, ich bedarf Deines Forderns gar nicht dazu. Nun halte es zusammen: ich bedarf des Gesetzes, und halte es nicht; Christus bedarf es nicht, und thut es, ist frei davon, und kreucht willig darunter, und hält es alles, was im Mose steht,

*) Vrgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Schneckenburger „zur kirchl. Christologie" S. 61.

vom ersten Buchstaben bis zum Ende aller Gesetze, nicht aus Noth oder Zwang, sondern aus freiem Willen" (WW. XIV, S. 514). „Er hätte nicht dürfen leiden, ob er schon kein Gesetz gehalten hätte, wie er wohl Macht hatte" (XIII, S. 201). Und mit noch ausdrücklicherer Unterscheidung des thätigen und des leidenden Gehorsams: „Auf daß wir desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist, sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum ersten: unter die Werke des Gesetzes. Er hat sich lassen beschneiden, in dem Tempel opfern und reinigen; er ist Vater und Mutter unterthan gewesen und dergleichen, und ist doch nicht schuldig gewesen, denn er war ein Herr über alle Gesetze. — — Er thut gleich denen, die darunter sind, und ist doch nicht also darunter; mit dem Willen ist er frei, und deshalb nicht darunter, mit den Werken, die er willig thut, ist er darunter" (WW. XIII, S. 201). Andere beweisende Stellen führt Schenkel an (a. a. O. S. 280), der übrigens auch für diesen Zug der Lehre Luthers nicht ganz den richtigen Gesichtspunkt gefunden hat. Dazu mache ich noch aufmerksam auf das, was WW. XIII, S. 248, XV, S. 73, 78 u. a. über die von Christus übernommene Beschneidung, XV, S. 87 in gleichem Sinn über die Taufe gesagt ist. — Fragt man übrigens nach dem Sinn dieser activen Stellvertretung, oder nach dem Zweck dieser freiwilligen Unterordnung nicht sowohl unter den Inhalt, als vielmehr, worauf es hier offenbar eigentlich ankommt, unter die Form des Gesetzes: so möge zur Antwort noch folgende Stelle dienen, durch welche dieser Zusammenhang wieder in jene bildliche Vorstellung einer Ueberlistung der Feinde Christi eben durch dieses sein Thun hinübergespielt wird. „Wie ist es denn zugegangen, daß Christus das Gesetz gefangen hat? Das lehrt uns Paulus (Gal. 4, 4. 3, 11. 13). Hier hörst Du, daß Christus ins Gefängniß gekrochen, darin wir alle verschlossen und gefangen liegen. Wie ist es zugegangen? Er war ein Mensch voll aller Gnaden, Gerechtigkeit, Lebens, ja er war das Leben selbst, und hat sich doch unter das Gesetz gethan. Da kommt das Gesetz, richtet sich an ihn, will einen Zuspruch zu ihm haben und mit ihm handeln, wie mit allen Adamskindern. Christus schweigt dazu, läßt das Gesetz, den grausamen Tyrannen, der über das ganze menschliche Geschlecht ein Urtheil des Todes fällt, über sich herrschen und sich ohne alle Schuld von dem Gesetz verklagen und verdammen als einen verfluchten Sünder; ja er trägt den Titel und Schmach, daß er selbst ein Fluch sei, und geht zu Grunde darüber, stirbt und wird begraben. Nun gewonnen! schreit das Gesetz. Es wußte aber nicht, daß es sich so schändlich vergriffen hatte. — Weil es nun den verurtheilt und verdammt hat, der unschuldig war und zu dem es kein Recht hatte, ja der des Gesetzes Herr und aller Creaturen Schöpfer war, muß es wiederum herhalten, sich gefangen nehmen und an das Kreuz heften und verdammen lassen, und alle Kraft verlieren, und dem, der es verdammt hat, zu ewigen Zeiten unter den Füßen liegen" (WW. XII, S. 494). Anderwärts wird von Christus gesagt, daß er sich selbst eingeschlossen habe in das Gefängniß des Gesetzes, um dasselbe zu durchbrechen und zu zerstören. hh. (zu §. 117.)

Man mag mich, wenn man will, wegen dieser Behauptung bespötteln oder gar verketzern: ich wage dennoch zu behaupten, daß Luther in seiner Lehre von der Stellung des Gesetzes und also auch der übrigen Feinde zu

Chriſtus ſich des Ausdrucks „Recht" ganz in demſelben Sinne bedient hat, wie die neuere Philoſophie, wenn ſie von einem geſchichtlichen, weltgeſchichtlichen Rechte geiſtiger Mächte oder geiſtiger Geſtaltungen ſpricht, welche, eine Zeit lang die Menſchheit in größerem oder kleinerem Kreiſe beherrſchend, dann früher oder ſpäter andern, höher „berechtigten" Mächten weichen müſſen oder durch ſie geſtürzt werden. Denn auch dort bezeichnet ja der Ausdruck „Recht" weſentlich ein Factum, eine zugleich äußerliche und innerliche Thatſache des allgemeinen Geiſteslebens, und der Kampf gegen die mit einem ſolchen Recht ausgeſtattete Macht wird ſowohl mit leiblichen, als auch mit geiſtigen Waffen geführt. Ja ſelbſt des Bildes einer Ueberliſtung bedient namentlich Hegel ſich nicht ſelten für die Verborgenheit, in welcher ſich das höhere Princip in die geſchichtliche Umgebung und das Bereich der Herrſchaft der niederen Principien einführt, um unter dieſer Decke allmälig zu erſtarken und, wenn die Zeit gekommen iſt, gewaltig hindurchzubrechen. Aber auch das ſo hindurchbrechende Princip muß vor ſeinem vollendeten Sieg noch durch augenblickliches, zeitweiliges Unterliegen dem noch nicht erloſchenen Rechte des früheren ſeinen Tribut zahlen. Man erinnere ſich, was Hegel in dieſem Sinne über das von ihm als tragiſch im höchſten ernſteſten Wortſinn bezeichnete Geſchick des Sokrates ſagt, von der Schuld an der beſtehenden Rechts- und Religionsordnung, die er durch ſeinen Tod büßen mußte, und man halte es mit Luthers Ausſprüchen von der Wirklichkeit der Sünde, die Chriſtus auf ſeine Perſon genommen, einerſeits, und mit ſeiner Behandlung des Geſetzesbegriffs anderſeits zuſammen, in welchem letzteren ſich ihm offenbar das Geſammtweſen jener ſittlichen Weltordnung der vorchriſtlichen Zeit darſtellte, welche durch Chriſtus geſtürzt worden iſt. („Und doch war ihr Gericht heilig und von der größten Gültigkeit, weil es eine wichtige Sache geweſen wäre, nach dem Geſetze Gottes unter dieſem Scheine verdammt zu werden, wenn Chriſtus ein bloßer Menſch geweſen wäre. Denn dieſes Urtheil wäre ſchlechterdings gültig geweſen, und wäre rechtskräftig geworden." WW. VII, S. 397). Auch dieſe Wendung iſt beiden Denk- und Ausdrucksweiſen gemeinſam, daß durch den geiſtigen Sieg der höher berechtigten Macht das Recht der niederen ſich in Unrecht, ihr Gutes in Böſes verkehrt, und daß dieſe Verkehrung, dieſer Verluſt des frühern guten Rechtes durch den von ihrem Standpunkt aus als berechtigt erſcheinenden, im höheren Sinn aber widerrechtlichen Angriff auf die höhere Macht verſchuldet wird. — Man wird an dieſer Zuſammenſtellung vielleicht aus dem Grunde Anſtoß nehmen, weil die hier bezeichnete philoſophiſch-geſchichtliche Auffaſſungsweiſe öfters mit ſittlichem Indifferentismus verbunden aufgetreten iſt. Daß ſie jedoch keineswegs nothwendigerweiſe damit verbunden ſein muß: dies wird man eben aus dem Beiſpiel der verwandten Gedankenbildung Luthers entnehmen können, wenn man unbefangen genug iſt, ſich in der Wahrnehmung der wirklich in überraſchend hohem Grade vorhandenen Aehnlichkeit nicht durch jenen Umſtand ſtören zu laſſen.

ii. (zu §. 121.)

Wie oben (Anm. c.) in Bezug auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, in gleicher Weiſe fand ich es hier ſachgemäß, zum Behuf der Verſtändigung über Grund und Bedeutung eines der wichtigſten Momente in dem

Zuſammenhange von Luthers Glaubensanſchauungen, auf einen in neuerer Zeit faſt durchgängig entweder vernachläſſigten oder mißverſtandenen und mißdeuteten Punkt der bibliſchen Theologie zurückzuweiſen, deſſen richtige Auffaſſung eine nothwendige Bedingung iſt zum richtigen Verſtändniß der Lehre Luthers. — Ich ſpreche hier noch nicht von dem Thatbeſtande der Erſcheinungen, welche die Jünger nach dem Kreuzestode ihres Meiſters gehabt haben. Wie es ſich auch mit dieſem Thatbeſtand verhalten haben mag, — und allerdings wird die Folge zeigen, daß die Auffaſſung deſſelben mit nichten gleichgültig iſt für das Verſtändniß und die Beurtheilung von Luthers Anſicht über Chriſti Auferſtehung; — jedenfalls darf, jedenfalls muß von dieſer Frage eine andere, den eigentlichen Kern der bibliſchen Glaubenslehre noch näher angehende Frage unterſchieden werden. Nämlich dieſe: was denn eigentlich, nach den urkundlichen Zeugniſſen des N. T., die Jünger des Herrn unter ſeiner „Auferſtehung" (ἀνάστασις) oder „Erweckung" (ἔγερσις) verſtanden haben, wenn ſie dieſelbe als die große Grundthatſache des Heils den Juden und den Heiden verkündigten. Man merke wohl, ich ſpreche von der Auferſtehung, welche allenthalben im Neuen Teſtament nicht etwa nur als eine Bürgſchaft oder wunderbare Bezeugung der eigentlichen Heilsthatſache behandelt wird, ſondern als dieſe Heilsthatſache ſelbſt, als die wirkende Urſache des Heils, welches den Gläubigen durch Chriſtus bereitet iſt. Ich ſpreche von jener Auferſtehung, welche überall nicht als gelegentlicher, dem Hauptzweck nur dienender, ſondern als eigentlicher Grundinhalt und Hauptgegenſtand der apoſtoliſchen Verkündigung bezeichnet wird, ſo daß ſich die Apoſtel nach ihr μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ nennen, und von welcher der Apoſtel Paulus im erſten Korintherbriefe dergeſtalt handelt, daß er durch ſie nicht etwa nur den Glauben an die Auferſtehung Aller, ſondern dieſe Auferſtehung ſelbſt, und eben ſo auch umgekehrt ihre eigene Möglichkeit durch die Gewißheit der Auferſtehung Aller als bedingt erkennt. Dieſe Auferſtehung iſt, um es kurz zu ſagen, nicht der Hervorgang des Leibes Chriſti aus dem Grabe, — mag immerhin auch ſolcher Hervorgang als nothwendig damit verbunden angeſehen worden ſein, — ſondern die Erhebung ſeiner Seele aus dem Hades in den Himmel und an die Rechte des himmliſchen Vaters. — Es iſt hier nicht der Ort, umſtändlich nachzuweiſen, wie die Apoſtel ſich dieſe Vorſtellung des πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, der ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, — für ſie der nothwendige, innerlich wahre und berechtigte Ausdruck der thatſächlichen Heilswahrheit überhaupt — aus der Vergleichung altteſtamentlicher Dichterſtellen, wie Pſ. 6, 10; 30, 4; 18, 5 ff.; 110, 1 u. ſ. w. mit dem von ihnen ſelbſt Erlebten gebildet haben. Wer ſolcher Nachweiſung bedarf und ſich nicht gefliſſentlich gegen ſie verblendet, der wird ſie in der wiſſenſchaftlichen Bibelforſchung unſerer Tage aufzufinden wiſſen. Das Reſultat aber, daß die Auferſtehung Chriſti den Apoſteln und den Schriftſtellern des N. T. Glaubensthatſache in ganz anderem Sinne iſt, als in welchem das äußerliche Wunder der Wiederbelebung des irdiſchen Leibes und ſeiner gelegentlichen Wiedererſcheinung im Jüngerkreiſe je ſolches hätte werden können, dieſes Reſultat muß feſtſtehen, wenn die Stelle, welche die große Thatſache der Auferſtehung in Luthers Glaubensanſchauung einnimmt, auch nach ihrem Schriftgrunde erkannt und gewürdigt werden ſoll. Insbeſondere

auch ist zu solcher Würdigung ein wesentliches Erforderniß die richtige exegetische Behandlung jener großen Stellen namentlich der paulinischen Schriften, auf welche Luther seine antithetische Darstellung des Todes und der Auferstehung Christi hauptsächlich zu begründen liebt, z. B. Röm. 4, 24. 25; 5. 10 ff.; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 11. 34; 10, 9; 11, 15; 14, 9; 1. Kor. 6, 14; 15, 2—28; 2. Kor. 4, 10. 11. 14; 5, 15. 16; 13, 4; Phil. 3, 10; Kol. 2. 12; 3, 1 u. s. w. Welches Verständniß Luthers kann man sich in diesem wichtigen Punkte von Theologen versprechen, welche als Exegeten des N. T. z. B. in der für diese Lehre classischen Stelle Röm. 4, 25, von dem Gegensatz des παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα und des ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν nichts anderes zu sagen wissen, als, wie selbst ein de Wette, daß er „mehr im Parallelismus, als in der Sache selbst Grund hat", in der Voraussetzung nämlich, daß nach der Lehre des Apostels „der Opfertod Jesu für sich selbst schon (auch ohne die Auferstehung) Grund unserer Rechtfertigung sei", die Auferstehung aber nur „uns mit einem freudigen Gefühl erfüllt", „als", so könnte man etwa mit Neander's, auf demselben Mißverständniß beruhenden Worten fortfahren, „als thatsächlicher" oder „objectiver Beweis der von ihm verliehenen Befreiung?" — Ich erwähne diese Irrungen, welche auf dem Weg wissenschaftlicher Exegese zu berichtigen hier freilich der Ort nicht ist, aus dem Grunde, weil ich auf den unheilvollen Einfluß aufmerksam zu machen wünsche, den die Anselmische Theorie auch auf die Bibelerklärung geübt hat. Und dies zwar gerade in der jüngsten Zeit, da man ihre dogmatische Unhaltbarkeit einzusehen beginnt; denn die ältere Exegese hat sich noch geraume Zeit frei davon gehalten, auch nachdem jene Theorie bereits aufgestellt war, und hat jene Stellen viel besser erklärt, als die neuere es zu thun pflegt (vrgl. auch Anm. l.). Daß nämlich nur die Anselmische Satisfactionstheorie die Schuld jener verkehrten Ansicht des Verhältnisses zwischen dem Tod und der Auferstehung Christi trägt, dies wird demjenigen leicht einleuchten, der sich durch eigenes Studium der Kirchenväter überzeugen will, wie ihre Ansicht dieses Verhältnisses durchgehends und ohne Ausnahme dieselbe ist mit jener, die, wie ich sogleich zeigen werde, mit ungleich größerer Energie allerdings als irgend einer von ihnen, Luther gepredigt hat, und wie sie dieser bessern Ansicht entsprechend eben so durchgehends auch die diesen Punkt betreffenden Bibelstellen zu erklären pflegen.

kk. (zu §. 124.)

Non est laus fidei Christianorum, quia credunt mortuum Christum, sed quia credunt resurrexisse Christum. Nam mortuum et paganus credit, et tibi pro crimine objicit, quia in mortuum credidisti. Quae igitur laus tua? Credere, resurrexisse, et sperare, te resurrecturum esse per Christum; haec est laus fidei. — Diese Worte des Augustinus (in Ps. 101, 2. vergl. c. Faust. 29), die ich in Anknüpfung an den Schluß der vorigen Anmerkung hier anführe, enthalten gleichsam das Thema, welches wir bei Luther in fast unübersehbaren Variationen ausgeführt finden. Schon ein Theil der oben in Bezug auf den Kampf mit Teufel, Tod, Gesetz und Sünde, der eben in der Auferstehung seinen vorläufigen Schluß erreicht, angeführten Stellen gehört auch hierher. Von andern erwähne ich zuvörderst eine solche, die eine ausdrückliche Definition der Auferstehung in jenem ächt apostolischen Sinne

enthält. Filium David sedere a dextris Dei, est filium Dei resurgere a mortuis. (Opp. ed. Jen. I, fol. 468). Sodann aus der schon erwähnten Coburger Predigt: „Und solches alles hat ausgerichtet die Auferstehung des Herrn. Darum preiset sie auch S. Paulus so herrlich. Am Charfreitag ist Christus in unsere Sünde getreten und gestorben; aber jetzt wird das Bild tröstlicher; da sieht man keine Sünde, keinen Tod, auch keine Wunden noch Male mehr an ihm. — So siehe nun Christum an, so wirst du sehen, daß er viel anders sieht, denn am Charfreitag am Kreuz. Dort waren sie alle mit Haufen, Sünde, Tod und Teufel, und legten sich an den armen Christum: jetzt liegen sie alle gefangen und gebunden unter seinen Füßen, das nun eitel Zeichen des ewigen Lebens, Seligkeit und Gerechtigkeit an Christo sind." (WW. XII, S. 623). Ferner aus der Kirchenpostille: „Christus hat den Tod und unsere Sünden hinweg genommen und mit seiner Auferstehung uns gerecht gemacht." (WW. XIII, S. 467). „Dieser Artikel der Auferstehung ist der vornehmste, darauf endlich unser Heil und Seligkeit steht, ohne welchen die andern alle vergeblich und ohne alle Frucht wären." (Ebendas. S. 497). „Wir alle sehen, daß es den Aposteln am Größesten gefehlt hat. Darum drückt der Herr aus, worin sie nicht geglaubt haben, und was ihnen gefehlt habe, und ist die Sache, daß sie nicht die Auferstehung Christi vom Tode geglaubt haben. — Was ist denn nun glauben an die Auferstehung Christi, daran so viel gelegen ist, darum die Jünger ungläubig und glaublos werden geheißen, und sollte sie auch nicht helfen, was sie sonst geglaubt hätten? Glauben die Auferstehung Christi ist nichts anderes, denn glauben, daß wir einen Versöhner vor Gott haben, welcher Christus ist, der uns Gott dem Vater angenehm und fromm macht. — Das heißt nun glauben an die Auferstehung Christi, wenn wir glauben, wie gesagt ist, daß Christus unsere Sünde und der ganzen Welt auf seinen Hals genommen hat, daneben den Zorn des Vaters, und daß er sie beide in sich selbst ersäuft, wodurch wir vor Gott versöhnt und ganz fromm geworden sind. — Ist Christus nicht vom Tode auferstanden, so haben ihn die Sünde und Tod verschlungen und erwürgt, sintemal wir uns selber von unserer Sünde nicht entledigen können. Darum nahm sie Jesus Christus auf sich, auf daß er Sünde, Tod und Hölle mit Füßen träte und ihr Herr würde. Ist er aber nicht auferstanden, so hat er die Sünde nicht überwunden, sondern er ist von der Sünde überwunden. Ist er aber von der Sünde überwunden, so ist er nicht auferstanden; ist er aber nicht auferstanden, so hat er uns nicht erlöst, so seid ihr noch in Sünden." (XIV. S. 644 ff.). Die Predigt, aus welcher die letzten Anführungen entnommen sind, fehlt in der letzten bei Luthers Leben erschienenen Ausgabe der Kirchenpostille. Aber auch die Predigt, welche dort an ihrer Stelle eingeschaltet ist, enthält die Worte: „Bist du ein Christ, so sollst du ja glauben und nicht zweifeln, daß Christus für dich gestorben und durch seine Auferstehung und Himmelfahrt deine Sünde, Tod und Hölle überwunden und verschlungen habe" (S. 658). Besonders liebt es Luther, wie wir gleichfalls schon Beispiele davon angetroffen haben, die Auferstehung Christi unter dem Bilde einer Durchbrechung der Gefängnißmauern zu verstehen, in welche Gesetz, Tod und Teufel das menschliche Geschlecht eingeschlossen haben. Er bezieht hierauf den als Prädicat des Messias gedeuteten Ausdruck הַפֹּרֵץ Mich. 2, 13. (WW. XII, S. 492 u. öfters) und

fragt zu der Stelle Eph. 4, 8. (Pſ. 68, 19): „Was iſt das für ein Gefängniß, Stock oder Thurm? Es iſt nicht ein ſolch Gefängniß, Stock oder Thurm, ſo der Henker oder Stadtknecht hat. Denn darum iſt's Chriſto nicht zu thun, darum iſt er in die Höhe gefahren und ſitzet zur Rechten der Majeſtät, daß er das ewige Gefängniß vor Gott fange. Wäre er nicht in die Höhe gefahren und hätte er nicht das Gefängniß gefangen geführt, ſo müßten wir ewig gefangen ſein. Aber er iſt in die Höhe gefahren, und hat das große, hohe, tiefe Gefängniß vor Gott gefangen, nämlich die Sünde in die Sünde, den Tod in den Tod, die Hölle in die Hölle" (XVI, S. 290). „Dies Gefängniß haben Einige gedeutet dahin, daß er die heiligen Allväter habe aus der Vorburg der Höllen genommen. Aber damit iſt dem Glauben nicht geholfen, denn es beut dem Glauben nichts Sonderliches. Darum müſſen wir dies einfältig verſtehen, daß er meine die Gefängniß, die mich führt und gefangen nimmt." (XIV, S. 643). „Nun lebt dieſer Herr, dieſer Ueberwinder und Durchbrecher der Höllen, des Todes und des Geſetzes in einem andern Leben. Dieſes iſt die Abſchaffung des Geſetzes, welches für ein anderes Leben und Herrſchaft gehört. Nachdem dieſe Bande, die Geſetze der Höllen, der Sünde, des Todes zerriſſen ſind, ſo hat er das ganze Geſetz aufgehoben. Er lebt in einer andern und weit größern Freiheit; er iſt unter dem Verſchluß geweſen, aber er iſt aus demſelben herausgeriſſen worden und in ein ander Leben oder Welt eingegangen" (VII, S. 397).

II. (zu §. 127.)

„Chriſtus hat überwunden die Sünde, den Tod, die Hölle und den Teufel. Alſo geſchieht das alles in dem, der ſolches begreift, feſt glaubt und vertraut, daß er wird in Chriſto Jeſu ein Ueberwinder der Sünde, des Todes, der Hölle und des Teufels" (WW. XII, S. 576). „Wie mich der Vater auferweckt hat", ſo läßt er anderwärts (X, S. 70) Chriſtus zu den Seinigen ſagen, „und ich den Tod gefreſſen habe, alſo will ich auch in euch den Tod freſſen, daß ihr durch den Glauben an mich des Todes Herren ſein ſollt, und nicht fürchten die Welt, Teufel noch Hölle und ihren Trotz." Und ſo iſt es denn eine ganz gewöhnliche Redewendung bei Luther, von dem Glauben ganz dieſelben Dinge zu prädiciren, wie von Chriſtus ſelbſt, in der Vorausſetzung daß ihm die lebendige und lebengebende Kraft der Auferſtehung Chriſti innewohnt, ja daß er ſelbſt dieſe Kraft der Auferſtehung iſt. „Darum ſchickt auch Gott dem Glauben zu, daß er nicht mit geringen Dingen muß zu ſchaffen haben, ſondern ſolches, das alle Welt nicht leiden mag, als den Tod, Sünde, Welt und Teufel. Denn alle Welt vermag nicht zu ſtehen wider den Tod, ſondern fleucht und erſchrickt dafür und wird auch von ihm überwunden; aber der Glaube ſteht feſt und legt ſich wider den Tod, der alle Welt frißt, und gewinnt ihm an, und verſchlingt den unſättligen Lebensfreſſer. Alſo auch u. ſ. w. — Iſt's nun nicht ein allmächtig unausſprechlich Ding um den Glauben, der ſolche mächtige Feinde alle beſtehen kann, und den Sieg erlangen, daß wohl S. Johannes ſagt (1. Joh. 5, 4): Das iſt der Sieg, der die Welt überwindet, euer Glaube?" (XIII, S. 370 ff.). „Alſo kann der Glaube die Dinge, ſo ſtracks ſie wider einander ſind, vergleichen, und iſt nicht ein ſchlechter, bloßer oder kalter Wahn oder Gedanke, wie die Sophiſten ſagen, ſondern ſeine Kraft iſt, daß er den Tod erwürgt, die Hölle verdammt, der

Sünde eine Sünde und dem Teufel ein Teufel ist." (II, S. 326). „Derohalben so ist die Auferstehung Christi unsere Gerechtigkeit und Leben, nicht allein dem Exempel nach, sondern auch vielmehr in der Kraft und Macht." (X, S. 460). „Kannst du, Teufel, trotzen und toben auf deinen Tod, Feuer, Wasser, Pestilentz und Hölle, so können wir trotzen auf diesen Herrn Chr., der dich überwunden hat, und kann dich wiederum würgen und in die Hölle stoßen, und uns lebendig aus deinem Rachen reißen. Darum friß uns, wie du kannst, oder jage uns dem Tod in Rachen; aber bald sollst du sehen und fühlen, was du gemacht hast, und wollen dir wieder ein Gerumpel im Bauche anrichten, und durch die Ribben reißen, daß du lieber solltest einen Thurm, ja einen ganzen Wald verschlungen haben. Denn du hast zuvor auch einen gefressen — — aber jetzt trotzt er mit dir wieder, und ist dein Tod und Hölle worden, und wird dich bald durch uns vollends stürzen am jüngsten Tage." (X, S. 363). — Ganz besonders auch gehört hierher die bedeutende, den Gegensatz zur Anselmischen Theorie auch hier besonders klar hervortreten lassende Stelle zu Jes. 53, 11. „Christus ist gestorben und wiederum auferstanden, und wird hinfort nicht sterben. Röm. 6, 9. Wozu denn nun? Was ist die eigentliche Endursache dieses Reiches? Um der Uebertretung willen meines Volkes, welche ihre Plage war. Er sitzt in seinem Reiche nicht müssig, noch um seinetwillen, sondern nachdem er zur Rechten Gottes erhöht ist, richtet er die Welt, und hat die Gabe des Geistes ausgegossen. (Citat von Joh. 16, 7). Derowegen ist er weggerissen und von der Erde ausgerottet worden, auf daß er die Kraft und Wirkung dieses seines Leidens ausübte, damit er uns nämlich befreite, *nicht nur allein nach der Gnade, sondern nach der Gabe zur Erneuerung unserer Natur.* (Ps. 68, 19). Deswegen sitzt er zur Rechten Gottes des ewigen Vaters, daß er nach der Sendung des h. Geistes *nicht nur uns heile durch die Zurechnung, da uns die Vergebung der Sünden wegen seines Todes geschenkt wird, sondern daß er auch kräftig sei in uns, und uns von der Sünde zur Gerechtigkeit bringe, Leib und Seele heile, nicht allein durch Erlassung, sondern auch durch eine gänzliche Hinwegnehmung der Sünde.* — Der Sohn Gottes, dieser Herr und Erlöser Jesus Chr., hat nicht allein die Vergebung der Sünden und die Versöhnung durch sein Leiden verdient, sondern auch die Gabe, weil durch Christum nicht allein die Gnade gegeben, sondern auch die Wahrheit worden ist. (Joh. 1, 17). *In Christo ist keine Täuscherei, daß nur die Gnade erlangt sei. Ja, es wird auch die Sünde ausgefegt.*" (VII, S. 399). — Wie innig sich für Luthers Glaubensanschauung die Auferstehung Christi mit unserer geistigen und diese wiederum mit der Gewißheit unserer leiblichen Auferstehung verschlang, zeigt u. A. seine Auslegung von Hos. 6, 2. „So du diese Worte mit Fleiß erwägst, zeigen sie an, daß der Prophet mit klaren Worten rede von der Auferstehung Christi, und dies der Spruch sei, welchen S. Paulus 1. Kor. 15, 4 rufet. — Aber du möchtest sagen: er rede nicht von Christi Auferstehung oder Zukunft im ewigen Leben, sondern von unserer Auferstehung. Denn uns, spricht er, wird er lebendig machen nach zween Tagen. Antwort: eben dasselbe sollen wir mit Fleiß behalten, denn er mit dieser Weise den Nutzen der Auferstehung Christi anzeigt.

Denn Christus allein ist, der nach zween Tagen wieder lebendig gemacht, und am dritten Tage von den Todten auferstanden ist. Der Prophet aber zeigt an, daß der Nutzen dieser Auferstehung auch uns zugehöre; derohalben er Christi Leben zu unserm Leben, und seine Auferstehung zu unserer Auferstehung macht. — Wir sollen aber großen Fleiß anwenden, daß wir auf diese Weise die Auferstehung Christi uns zueignen, auf daß, wenn du hörst, daß Christus am dritten Tage sei auferstanden, du gewißlich dafür halteſt, daß du zugleich mit ihm auferstanden bist. Wie es denn in Wahrheit also ist, ob es wohl noch nicht offenbart ist." (VIII, S. 74). Und zu 1. Kor. 15, 17. „S. Paulus leibt Christi und unsere Auferstehung in einander, von Anfang der Welt bis ans Ende. Von Christi Auferstehung nehmen Adam, Eva und alle Heiligen vom Anbeginn der Welt bisher Kraft und Macht, daß sie auferstehen. Darum faßt er's zusammen, und redet gleich, als wär's eine Auferstehung. — Wer zugiebt, daß Christus von den Todten sei auferstanden, der kann mit keiner Weise wehren, daß wir nicht auch auferstehen sollten u. s. w. (X, S. 444). „Christus hat nicht allein für seine Person den Tod überwunden und ist von den Todten auferstanden, sondern du mußt es so aneinander hängen, daß es uns gelte, und auch wir in dem Resurrexit stehen und gefaßt sind *), und um und durch dasselbige auch auferstehen, und mit ihm ewiglich leben müssen, daß schon unsere Auferstehung und Leben in Christo angegangen ist, und so gewiß, als wäre es schon gar geschehen, ohne daß es noch verborgen und nicht offenbar ist." (XVI, S. 235). — Es bedarf wohl keiner besondern Bemerkung, daß bei diesem Zusammenhang, welcher durch den zwischen beiden vermittelnden Glauben zwischen der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung gesetzt wird, ganz besonders jene Naturkraft des Glaubens in Anspruch genommen wird, von der ich oben (79 ff. Anm. t.) zeigte, wie nothwendig dieselbe in dem Zusammenhange von Luthers Lehre begründet ist. Aus Luthers früherer Zeit finden sich übrigens Aeußerungen, die, wie ähnliche schon bei Augustinus, Leiden, Tod und Auferstehung Christi geradezu als sinnbildliche Darstellungen dessen bezeichnen, was in uns selbst bei der Ertödtung des alten Menschen und der Geburt des neuen sich ereignet (z. B. bei Löscher I, S. 668).

mm. (zu §. 135.)

Wie vorhin (Anm. ii.), so glaubte ich es auch hier der Vollständigkeit des Zusammenhanges, in welchem Luthers Lehre von Christi Auferstehung gefaßt sein will, schuldig zu sein, bei ihrer Darlegung mit einigen Worten auf den in neuerer Zeit so sehr verkannten Thatbestand der biblischen Erzählungen hinzuweisen, mit welchem Luthers Auffassung dieses Factischen, wie parador, ja abenteuerlich sie auch jenen Neueren auf ihrem Standpunkte erscheinen mag, doch in bester Uebereinstimmung steht. Ich weiß so gut als einer, wie entfernt Luther und sein ganzes Zeitalter von jeder kritischen Behandlung jener Erzählungen war, und bin auch keineswegs gemeint, seine Auffassung in all der Buchstäblichkeit, mit der sie bei dem überlieferten Worte stehen bleibt und dasselbe in allen Einzelheiten gelten läßt, ohne auch nur einen Versuch zur Beseitigung der auffallendsten Widersprüche zu wagen, zu der meinigen zu

*) Wer denkt hier nicht an Jac. Böhme's „in das Fiat gefaßt sein?"

machen. Aber da es bei dem jetzt herrſchenden Vorurtheile nicht anders kommen kann, als daß gerade dieſe buchſtäbliche Haltung ſeiner Anſicht ihm in den Augen derer, welche zur Integrität des „hiſtoriſchen" Chriſtus eine andere Vorſtellung der Auferſtehungsgeſchichte gehörig meinen, den Vorwurf einer Verkennung des Geſchichtlichen zuziehen müßte, wenn ſie es nicht aus Scheu vor ſeinem Anſehen klüglicherweiſe vorzögen, die Augen davor zu verſchließen: ſo hielt ich es für angemeſſen, hier meinerſeits gegen dieſen Vorwurf Verwahrung einzulegen, in der Ueberzeugung allerdings, daß auch dieſe unkritiſche Buchſtäblichkeit noch immer der hiſtoriſchen Wahrheit viel näher bleibt, als die Erfindungen, welche unter dem Vorgeben unbefangener Geſchichtsauffaſſung die Neueren an ihre Stelle geſetzt haben. — Daß der Auferſtandene ſeinen Jüngern nur in Geſichten erſchienen ſei, iſt die klare Ausſage ſowohl der evangeliſchen Berichte, als auch, noch klarer und unzweideutiger, des Apoſtels Paulus (1. Kor. 15); und eben ſo klar iſt, daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller ſämmtlich ſeiner Verklärung nicht erſt von dem Augenblicke der von Lukas und in den unächten Schlußworten des Marcus erzählten, den übrigen neuteſtamentlichen Schriftſtellern ſämmtlich, und auch noch den apoſtoliſchen Vätern, ja ſelbſt noch dem Märtyrer Juſtinus unbekannten Himmelfahrt datiren. Dies einzugeſtehen, iſt unter den Thaten der Aufrichtigkeit gegen ſich ſelbſt, zu denen unſere gegenwärtige Theologie ſich entſchließen muß, wenn ſie noch irgend einen Anſpruch auf das Vertrauen wiſſenſchaftlich gebildeter Zeitgenoſſen machen will, ohne Zweifel eine der erſten und unerläßlichſten. Welches kritiſche Verfahren dann weiter an dieſes Eingeſtändniß zur Ermittelung des Thatſächlichen in jenem wunderbaren Ereigniſſe zu knüpfen iſt, gehört nicht hierher.

nn. (zu §. 138.)

Luthers Erklärungen in dem „Bekenntniß vom Abendmahl Chriſti" ſind zwar bekannt genug, aber ſie dürfen hier um ſo weniger fehlen, je mehr noch immer die Theologen aller Parteien ſich gegen ihren Inhalt verblenden. „Zum Andern iſt ein Ding an einem Ort definitive, unbegreiflich (im Gegenſatze der des circumscriptive oder localiter, welches als die erſte Art des Daſeins an einem Orte oder in einem Raume bezeichnet worden war), wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte iſt, und ſich nicht abmißt nach dem Raum des Ortes, da es iſt, ſondern kann etwa viel Raumes, etwa wenig Raumes einnehmen. Alſo ſagen ſie, ſind die Engel und Geiſter an Stätten oder Oertern. Denn alſo kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hauſe oder Stadt ſein; wiederum kann er in einer Kammer, Lade oder Büchſe, ja in einer Nußſchale ſein. Der Ort iſt wohl leiblich und begreiflich, und hat ſeine Maſſe nach der Länge, Breite und Dicke; aber das, ſo drinnen iſt, hat nicht gleiche Länge, Breite und Dicke mit der Stube, darin es iſt; ja es hat gar keine Länge oder Breite. — Auf ſolche Weiſe war der Leichnam Chriſti, da er aus dem verſchloſſenen Grabe fuhr, und zu den Jüngern durch verſchloſſene Thüren kam, wie die Evangelia zeigen. Denn da iſt kein Meſſen und Begreifen, an welchem Ort ſein Haupt und Füße ſind geweſen, da er durch die Steine fuhr, und mußte doch ja hindurch. Da nahm er keinen Raum, ſo gab ihm der Stein auch keinen Raum, ſondern der Stein blieb Stein, ganz und feſt wie vor, und ſein Leib blieb auch

ſo groß und dick, als er zuvor war. Er konnte doch daneben, wenn er wollte, ſich auch begreiflich an Orten ſehen laſſen, da er Raum nahm von dem Ort, und ſich abmeſſen ließ nach ſeiner Größe. — Noch kann's keine Vernunft begreifen, wie ſein Leib und der Stein zugleich an einem Orte ſind, da er hindurch fährt, und wird hier der Stein nicht größer noch weiter ausgedehnt, und Chriſti Leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen. Der Glaube muß hier die Vernunft blenden und ſie aus der leiblichen begreiflichen Weiſe heben in die andere unbegreifliche Weiſe, die ſie nicht verſtehen und doch nicht läugnen kann." (WW. XIX, S. 461 ff.). „Ein Chriſt ſieht, fährt und hört durch eine eiſerne Mauer, ſo hell und leicht, als ich durch die Luft oder Glas ſehe oder höre, — wie denn das die Engel und Poltergeiſter wohl beweiſen, und Chriſtus auch im verſiegelten Stein und verſchloſſener Thüre bewieſen hat." (Ebendaſ. S. 465). — Hier alſo iſt mit dieſer Erwähnung der „Poltergeiſter" ausdrücklich aus dem Munde der größten menſchlichen Autorität, welche die orthodoxe Theologie kennt, die Behauptung ausgeſprochen, welche man mit ketzerrichtender Miene dem Verfaſſer des Gegenwärtigen zum Vorwurf gemacht, trotz ſeiner ausdrücklichen Erklärung (Evangeliſche Geſchichte, Leipz. 1838. Bd. II, S. 437): „In keinem Falle kann unſere Meinung dieſe ſein, die Erſcheinungen des auferſtandenen Chriſtus ohne Weiteres mit andern, ſei es wirklichen oder als möglich gedachten Geiſtererſcheinungen unter einen Geſichtspunkt ſtellen zu wollen." Der in der vorigen Anmerkung gedachten, jetzt ſo beliebten Anſicht über den vermeintlich von Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung mit den Jüngern gepflogenen „Umgang" widerſpricht ausdrücklich die Erklärung der Worte Joh. 20, 17 (WW. X, S. 308): „Wie ſoll ich das verſtehen? Soll Magdalena ihn zu allererſt anrühren, wenn er aufgefahren iſt? Meinte ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, ſo müßte er herniederfahren, auf daß er angerührt würde; wenn er zum Vater aufgefahren wäre, ſo könnte er nicht mehr angerührt werden. Antwort: alſo ſollſt du es verſtehen. Chriſtus hat mit dieſen Worten der Maria Meinung ſtrafen wollen, und anzeigen, daß dieſelbe falſch und unrecht ſei. Ihre Meinung aber war dieſe, ſie verſtand des Herrn Auferſtehung alſo, daß er wieder mit ihnen leben würde, wie vor; gleichwie Lazarus, der Witwe Sohn zu Nain, und die Tochter des Oberſten der Schule und andere Todte mehr, nachdem ſie von Chriſtus auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, aßen und tranken, wie vor. Alſo meinte ſie auch, Chriſtus wäre durch ſeine Auferſtehung wieder ins ſterbliche Leben gekommen, wie vor; darum will ſie ihn auch alſo anrühren, daß ſie ſich mit ſeiner leiblichen Gemeinſchaft ergötze, ihn küſſe, mit ihm aufs Freundlichſte umgehe, und ihm diene wie vor. Aber der Herr will ſeine Auferſtehung auf die Weiſe nicht verſtanden haben; darum ſpricht er: rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren. Als wollte er ſagen: ich bin nicht darum von den Todten auferſtanden, daß du mich anrührſt und küſſeſt wie vor. So bin ich auch nicht mehr in dem Weſen und Leben wie vor. Ich bin durch meine Auferſtehung nicht wieder in das vorige Leben und Weſen getreten, daß ich daſſelbe gebrauche, wie Lazarus und Andere. — Will alſo der Herr mit dieſen Worten anzeigen, daß ſeine Auferſtehung eine andere Meinung habe, denn Lazarus und der Anderen, ſo von den Todten auferweckt ſind, nämlich daß er dadurch auffahre gen Himmel und das Reich

einnehme als ein König und Herr über Alles. Als wollte er zur Maria sagen: es ist mir nicht um dein Anrühren zu thun, sondern daß du glaubest, ich sei dadurch in ein anderes Wesen kommen."

oo. (zu §. 139.)

„Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive, übernatürlich, das ist, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, und alle Orte füllt, und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es ist. Diese Weise wird allein Gott zugeeignet, wie er sagt im Propheten Jeremia: ich bin ein Gott von nahe und nicht von fern, denn Himmel und Erde fülle ich. Diese Weise ist über alles Maaß, über unsere Vernunft unbegreiflich, und muß allein mit dem Glauben im Wort behalten werden. — Nun aber Christus ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist, so muß folgen, daß er auch nach der dritten übernatürlichen Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sei, auch nach der Menschheit: nicht nach der ersten begreiflichen Weise, sondern nach der übernatürlichen göttlichen Weise. Denn hier mußt du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person und ist auch natürlich und persönlich daselbst: wie das wohl beweist seine Empfängniß im Mutterleibe. Denn sollte er Gottes Sohn sein, so mußte er natürlich und persönlich im Mutterleibe sein und Mensch werden. Ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwo zertrennte Personen, sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist die einige unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen, so ist Christus der Mensch auch da. — Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er allein ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein Gesell, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen. Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen geht. Denn, daß ich den Einfältigen ein grob Gleichniß gebe: die Menschheit ist näher vereinigt mit Gott, denn unsere Haut mit unserem Fleische, ja näher denn Leib und Seele. Nun, so lange der Mensch lebt und gesund, ist Haut und Fleisch, Leib und Seele, sogar ein Ding und Person, daß sie nicht mögen zertrennt werden, sondern wo die Seele ist, da muß der Leib auch sein, wo das Fleisch ist, da muß die Haut auch sein. — Also kannst du auch nicht die Gottheit von der Menschheit abschälen, und sie etwa hinsetzen, da die Menschheit nicht mit sei. Denn damit würdest du die Person zertrennen, und die Menschheit zur Hülsen machen, ja zum Rock, den die Gottheit aus- und anzöge, darnach die Stätte oder Raum wäre, und sollte also der leibliche Raum hier so viel vermögen, daß er die göttliche Person zertrennt, welche doch weder Engel noch alle Creatur mögen zertrennen. — Du mußt das Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit außer den Creaturen setzen, so weit als Gott draußen ist. Wiederum so tief und nahe in alle Creatur setzen, als Gott drinnen ist." (WW. XIX, S. 462 ff.).

— Ich habe dieſe Stelle, ſo bekannt auch das Allgemeine ihres Inhalts iſt, ausgezogen, und ſollte vielleicht auch noch einen Theil des Dazwiſchengeſagten und des Nachfolgenden hinzufügen, um dieſen Punkt von Luthers chriſtologiſcher Lehre, auf den mir im Zuſammenhange des Gegenwärtigen ſo viel ankommt, da er, wie ich zeigen werde, den Nerv ſeines Gegenſatzes zur reformirten Lehre enthält, ganz in ſein rechtes Licht zu ſtellen. In ein ſolches geſtellt zu werden, bedarf er nämlich um ſo mehr, je geneigter heut zu Tage wohl Viele ſind, in den Argwohn einzuſtimmen, den ſchon ſein Gegner Zwingli äußerte, daß nur die Hitze des Streites über das Abendmahl Luthern zu dieſer paradoxen Behauptung von der Allgegenwart des Leibes Chriſti verleitet haben möge. Hat man in dem Streit über dieſe Behauptung hauptſächlich die Lutheraner der Schule vor Augen, unter denen ſich zuerſt Joh. Brenz mit aller Leidenſchaft des Fanatismus auf dieſen Lehrartikel warf: ſo kann ſolcher Argwohn nicht befremden; denn dort fehlt ihr in der That alle innere Nothwendigkeit. Aber den Worten Luthers gegenüber ſollte er, meine ich, allerdings verſchwinden, wenn ſich auch nicht läugnen läßt, daß in dem Zuſammenhange jener Schrift dieſelben nur die Beſtimmung haben, der Lehre von der weſentlichen Gegenwart des Fleiſches und des Blutes Chriſti im Abendmahl als Unterſtützung zu dienen, und daß weder früher noch ſpäter Luther ſich mit gleicher Beſtimmtheit und Ausführlichkeit über die Vorſtellung der Ubiquität, ſofern dieſelbe ausdrücklich auf den Leib Chriſti bezogen wird, ausgeſprochen hat. Denn noch in der Schrift gegen Carlſtadt ſcheint er, nahe am Schluß, zwiſchen dem „ganzen Chriſtus, das iſt ſeinem Reiche", und „ſeinem Leibe, als einem Stück ſeines Reichs und des ganzen Chriſtus", in dem Sinne zu unterſcheiden, daß nur dem erſtern die eigentliche Allgegenwart zugeſprochen wird (WW. XIX, S. 223); und daß er nach dem erſten Streite mit Zwingli nicht wieder ausdrücklich darauf zurückgekommen iſt, hat u. A. Planck bemerkt (Geſchichte der Entſtehung ꝛc. des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, Bd. VI, S. 787 ff.), der aber, abhold jener Vorſtellung, wie er es iſt, zu viel daraus ſchließen will. Ich glaube durch den Zuſammenhang der Sätze des Textes gezeigt zu haben, welch ein weſentliches Glied die letztere in dem organiſchen Ganzen von Luthers Glaubensanſchauung ausmacht, und freue mich, auch bei Schenkel (Bd. I, S. 317) die Anſicht als irrig bezeichnet zu finden, „daß die lutheriſche Abendmahlslehre die lutheriſche Chriſtologie erzeugt habe."

pp. (zu §. 141.)

Den Beweis dieſes Satzes giebt eine Menge der bereits im Obigen angeführten Stellen. Doch möge hier noch auf einige aufmerkſam gemacht werden, welche ihn mit beſonders klaren Worten geben. „Soll dieſer Same Abrahams (1. Moſ. 22, 18) ſolchen ſtarken, thätlichen Segen geben und ſchaffen unter den Heiden, ſo wird er nicht müſſen ein lauterer Menſch ſein, der nicht mehr könne denn guten Morgen zu uns ſagen, welches alle Menſchen können, ſondern muß der rechte, natürliche, ewige Gott ſein, der ſolchen Segen gewaltiglich in der Hand habe. Denn Sünde und Tod aufheben, Gerechtigkeit und Leben geben, ſind nicht Menſchen- noch Engelwerke, ſondern allein der ewigen göttlichen Majeſtät, Schöpfers Himmels und der Erden" (WW. IV, S. 327). „Iſt er allein ein purer lauterer Menſch, ſo ſind wir der Oſtern und Pfing-

ſten nichts gebeſſert, d. h. er hat uns durch ſeine Auferſtehung nicht gebeſſert, noch uns den h. Geiſt geſandt" (IX, S. 542). „So Chriſtus allein ein bloßer Menſch wäre, ſo hätte ihn der Tod eben ſo wohl gewürgt, als alle andere Menſchen. Auch hätte ihm nicht geholfen, daß er von einer Jungfrau geboren iſt. Denn es iſt viel wunderbarlicher, daß Gott die Eva aus einer Ribbe macht, denn daß eine Jungfrau gebären ſoll. Darum hätte weder Teufel noch Tod darnach gefragt, daß er von der Jungfrau Maria geboren wäre. Aber das thuts, daß die Jungfrau Maria nicht allein einen Sohn trägt, ſondern einen ſolchen Sohn, der vor der Welt geboren iſt. Darum iſt der Teufel und Tod, und das ganze Teufelsreich überwunden, ſintemal ſie ſich an einen ſolchen Menſchen gehängt haben, der, ehe denn die Welt war, ſeinen Ausgang oder Geburt gehabt hat" (XV, S. 84). „Mors et vita duello conflixere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus. Es habe den Geſang gemacht, wer da wolle, ſo muß er einen hohen und chriſtlichen Verſtand gehabt haben, daß er dies Bild ſo fein artlich abmalt, wie der Tod das Leben angegriffen, und der Teufel auch mit auf das Leben zugeſtochen habe. Nun, das Leben, unſer Herr Jeſus Chriſtus, hat ſich laſſen tödten. Aber der Tod traf ihn nicht an. Denn das Leben in dieſer Perſon war ewig. Solches ſah der Tod nicht, daß hinter dem ſterblichen Leibe eine ewige Macht und göttliche Kraft ſollte verborgen ſein. Verſieht alſo das Spiel und vergreift ſich in der Perſon, die nicht konnte ſterben, und ſtarb doch gleichwohl. Denn obwohl die menſchliche Natur in Chriſto wahrhaftig todt war, ſo war doch die göttliche Natur in ihm unſterblich, wiewohl ſie zur Zeit ſeines Leidens und Sterbens ganz in ihm verborgen und, wie die alten Lehrer ſagen, ſtill gelegen, und ſich nicht hervor gethan und geleuchtet hat; und eben darum, auf daß dieſe Perſon ſterben könnte. Da hat nun der Tod ausgerichtet, ſo viel er konnte, und mochte nicht weiter. Aber im Würgen muß er ſelber ſterben und verſchlungen werden, und der getödtete Chriſtus ewig leben" (XV, S. 252).

qq. (zu §. 144.)

Ueber das Verhältniß Luthers und der Reformatoren ſämmtlich zum Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit hat ſich unter dem Einfluß des modernen Rationalismus das Vorurtheil verbreitet, als ſei es ein ganz äußerliches; jener Begriff nur auf die Autorität der bisherigen Kirche hin, ohne tieferen Zuſammenhang mit der eigenen Glaubensanſchauung, von ihnen aufgenommen. Sogar Werke, wie das ſo viel umfaſſende und reichhaltige von Baur über die Geſchichte der Dreieinigkeitslehre theilen noch dieſes Vorurtheil; nur „das allgemeine conſervative Intereſſe" ſoll nach ihm die proteſtantiſchen Theologen beſtimmt haben, im Gegenſatze gegen die neuerungsſüchtigen Angriffe, welchen dieſe Lehre ausgeſetzt war, ſie mit aller Anſtrengung aufrecht zu erhalten. (Bd. III, S. 398). Mit beſſerer Einſicht hat Schenkel (a. a. O. I, S. 360 f.) darauf hingewieſen, wie es im Geiſt von Luthers Lehre lag, vom Standpunkt ihrer chriſtologiſchen Grundanſchauung aus dem Dreieinigkeitsbegriffe eine neue Geſtaltung zu geben; freilich ſei dieſe Aufgabe nur unvollſtändig von ihr gelöſt worden. Dagegen hat nach der anderen Seite auch Schenkel fehlgegriffen in der Vorausſetzung, daß zum Behuf ſolcher Neugeſtaltung ein gänzliches Abbrechen von der mittelalterlichen Behandlung der Trinitätslehre nothwendig geweſen wäre. Dieſe irrthümliche Vorausſetzung läßt auch ihn den lebendigen

organiſchen Zuſammenhang überſehen, worin gerade in dieſem Punkte der Lehre auch Luther mit der tiefſinnigen, ächt ſpeculativen Ueberlieferung ſteht, die ſich ſeit Auguſtinus durch das ganze Mittelalter fortpflanzt. In dieſer ein bloßes „Schulgezänk, ohne weſentlich theologiſche Bedeutung" erblicken zu wollen, iſt ein baares, aus Unkunde des philoſophiſchen Gehaltes jener Ueberlieferung ſtammendes Mißverſtändniß, worin aber die meiſten Theologen noch jetzt befangen ſind. Ich habe, um das thatſächliche Vorhandenſein ſolches Zuſammenhangs darzuthun, ſchon anderwärts auf die merkwürdige trinitariſche Abhandlung aus Luthers früheſter Zeit (bei Löſcher, a. a. O. S. 231 f.) hingewieſen, auf deren Bedeutung jetzt auch von anderer Seite aufmerkſam gemacht worden iſt*). Allerdings zeigt dieſe Abhandlung nicht von einer genaueren Kenntniß des Auguſtinus und der ſcholaſtiſchen Theologie; die Terminologie derſelben wird theils geradezu weggeworfen, theils in ſehr freier Weiſe gehandhabt. Aber die Gedanken ſind offenbar im weſentlichen Grunde die nämlichen, wiewohl in ſelbſtſtändiger, eigenthümlicher Weiſe ausgebildet. So iſt es nur eine Umſchreibung des auguſtiniſchen, durch das ganze Mittelalter für die zweite Perſon der Dreieinigkeit gebräuchlich gebliebenen Ausdrucks Intelligentia, wenn Luther von dem Verbum ſagt, es ſei consilium, sapientia, veritas, judicium, cogitatio Dei, und dann noch ferner: est quaedam intellectualis sensatio et intellectualis vita, et intellectualis motio. Auch die Unterſcheidung, die er zur Erläuterung beifügt, iſt dem Sinne des Auguſtinus nicht fremd und öfters von den Scholaſtikern gemacht: distinguo intellectualem creaturam a rationali, quod multis philosophis absurdum videtur, sed tamen scripturae consonum, quia intellectus est secundum scripturas invisibilium et aeternorum, quae beatificant. Eigenthümlich, aber ganz im Geiſte jenes Begriffs der Intelligentia, der in der geſammten altkirchlichen Theologie den Proceß lebendiger Gedanken- und Geſtaltenzeugung in Gott bezeichnet, iſt die folgende weitere Erläuterung durch Analogien, welche durch alle Mittelglieder bis in die unterſte Region des Naturſeins herabſteigen. Sicut per cognitionem suam intellectus et ratio et sensus proficit in id, in quo prius non fuit: ita animatum per incrementum suum, et inanimatum per motum suum proficit in id, in quo prius non fuit, ac sic in se ipso jam sese multiplicat et plurificat, non tamen recedit a se ipso, imo maxime manet idem. Ita ineffabiliter Deus, dum se intelligit, dicit, sapit, sentit, profundit et agit, ac intelligibili, imo superintelligibili quodam motu movet, manet idem, et tamen se ipsum multiplicat. So wird von Luther der Ausſpruch motivirt, mit welchem er an die myſtiſche Theoſophie anſtreift: in qualibet re et creatura multipliciter elucet processio Verbi ex Patre, licet non aequaliter in omnibus. Dieſe processio aber iſt die Sache ſelbſt. Sicut motus (d. h. nach Luthers ausdrücklicher Bemerkung nicht blos der motus localis, ſondern auch aliae species, quibus res ipsa multiplicatur in se ipsa, ut albedo, quantitas) est ipsa essentia rei secundum Aristotelem, (ohne Zweifel iſt hier die ariſtoteliſche Definition der „Entelechie" gemeint): similiter est dicendum, quod multo magis nascentia animati est ipsum animatum. Accipio autem nascentiam vel

*) In der beachtenswerthen Abhandlung von Diekhof über Luthers früheſter Glaubenslehre, in Neanders u. ſ. w. Zeitſchrift, April und Mai 1852.

incrementum propter penuriam nominum hic pro omni actu animati, sicut motus est omnis actus inanimati, et sensus sensitivi, cogitatio rationis, verbum intellectus. So kommt es zu dem Schluß: Filius Dei est ipsa essentia Dei. Auf demſelben Wege metaphyſiſcher Speculation wird dann auch der Begriff des h. Geiſtes gewonnen. Er verhält ſich zum Sohn, wie Ruhe zur Bewegung, nämlich wie eine ſolche Ruhe, welche durch die Bewegung vermittelt iſt und teleologiſch aus ihr hervorgeht. Semper Deus movetur et semper quiescit, movendo Filius, quiescendo Sp. S. procedit. (Dies hatte freilich Auguſtinus tiefſinniger noch ausgedrückt, wenn er, die Begriffe der Intelligenz und des Willens, die ihm den Sohn und den Geiſt darſtellen, auf das Innigſte ineinanderſchlingend, ſagt: conceptum Verbum et natum id ipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquievit). Auf derſelben trinitariſchen Grundanſicht beruht in einer andern der älteſten Predigten Luthers (Löſcher S. 290) die Beziehung der drei Perſonen auf die nach Plato angenommenen drei Theile der menſchlichen Seele. Hanc trinam partem animae sana: per potentiam Patris quoad irascibilem, per veritatem Filii quoad rationalem, per suavitatem Spir. S. quoad concupiscibilem. — Man mag nun immerhin ſagen, daß Luther durch ſeine ſpätern Erklärungen gegen das Vermögen der menſchlichen Vernunft, den dreieinigen Gott, ſo wie er in ſich ſelbſt iſt, ſpeculativ zu erkennen, dieſe jugendlichen Speculationen zurückgenommen habe. Daran iſt doch nur ſo viel wahr, daß er, durch ſeine praktiſche Thätigkeit von ſelbſtthätiger Speculation zurückgerufen und gegen die bisher in der Kirche geltende Philoſophie mißtrauiſch geworden, ſich in dieſer ſpätern Zeit lieber an das halten mochte, was ihm als unmittelbare Conſequenz ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung von ſelbſt einleuchtete. Aber dieſe Evidenz ſelbſt war in ſeinem Geiſte durch die Ergebniſſe jener Speculation bedingt, in der er ſeinen Geiſt geſchult und auferzogen hatte, und die er auch damals noch wohl zu ſchätzen wußte, wenn er ſie auch nicht mehr als vollkräftig anſah (vergl. die Aeußerungen zu 1. Moſ. 1, 24, WW. I, S. 316. 321). So blieb denn auch in ſpäterer Zeit das Fundament ſeines trinitariſchen Chriſtusbegriffs der Satz: daß Gott durch den Sohn die Welt erſchaffen habe, und daß mithin dieſer Sohn, der Logos des johanneiſchen Evangeliums, einer und derſelbe ſei mit dem Worte, welches in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte von Gott im Augenblicke der Weltſchöpfung geſprochen wird. „Alſo haben wir hier in Moſe die rechte güldene Fundgrube, daraus genommen iſt alles, was von der Gottheit Chriſti im N. T. geſchrieben iſt. Hier ſiehſt du, woher S. Johannis Evangelium fleußt und wo ſein Grund liegt, und iſt hieraus nun leichtlich zu verſtehen. Siehe, daher fleußt der Spruch Pſ. 33, 6: die Himmel ſind gemacht durch das Wort Gottes. Und Salomon Prov. 8, 22, da er die Weisheit Gottes beſchreibt, wie ſie geweſen ſei vor allen Dingen bei Gott, mit vielen ſchönen Worten hat er's alles aus dieſem Kapitel Moſis genommen, und alle Propheten haben in dieſer Fundgrube faſt gearbeitet und ihren Schatz herausgegraben (WW. XIII, S. 144). Auch den Begriff der dritten trinitariſchen Perſon findet er in den Worten der Schöpfungsgeſchichte ausgeſprochen, daß Gott die Creaturen gebenedeyet, ſie angeſehen und Wohlgefallen an ihnen gehabt. Daher die Schrift dem h. Geiſte das Leben und die Güte zueigne. Aber „dieſe Sprüche ſind noch nicht ſo wohl gearbeitet, als die den Sohn anzeigen, darum gleißen ſie

noch nicht so hell. Es liegt das Erz noch halb in der Grube, darum daß es leichtlich ist zu glauben, wenn die Vernunft so ferne gefangen ist, daß sie zwo Personen glaubt." In diesem Sinne hat er u. a. in einer Predigt am Christtage, der Kirchenpostille einverleibt, die Anfangsworte des Hebräerbriefes zum Thema einer Ausführung des Trinitätsbegriffs gewählt, die sich zwar aller speculativen Terminologie der Scholastik enthält und streng nur an die Ausdrücke jener Stelle und anderer Schriftstellen anknüpft, aber in der Deutung, welche sie diesen Ausdrücken giebt, die Nachwirkung des durch jene Studien gewonnenen klaren Bewußtseins über das Wesen der trinitarischen Unterscheidung keineswegs verläugnet. So namentlich in der Deutung der Worte *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ*. „Wenn von einem Menschen wird ein Bild gemacht, so ist dasselbe Bild nicht ein Bild des Menschen Wesens oder Natur; denn es ist nicht ein Mensch, sondern Stein oder Holz, und ist ein Bild des steinernen oder hölzernen Wesens, nach dem Menschen gemacht. Wenn ich aber könnte des Menschen Wesen nehmen, wie der Töpfer den Thon, und daraus ein Bild machen, das zugleich des Menschen Bild wäre, und auch menschlich Wesen oder Natur ganz in sich begriffe, siehe, das wäre ein wesentlich Bild oder ein Bild des menschlichen Wesens. Solch Bild ist in keiner Creatur, denn alle Bilder, die gemacht werden, sind eines andern Wesens und Natur, denn des, des Bildes sie sind. Aber allhier ist der Sohn ein solches Bild väterlichen Wesens, daß das väterliche Wesen ist das Bild selbst. Und wenn sich's also geziemte zu reden: Das Bild ist aus dem väterlichen Wesen gemacht, daß es nicht allein dem Vater gleich und ähnlich ist, sondern auch sein ganzes Wesen und Natur völliglich in sich begreift. — Nun siehe, wie ich sage, von einem Menschenbild, das ist ein hölzern oder steinern Bild, also sage ich, Christus ist ein göttern Bild, daß so wahr, als jenes Bild Holz ist, so wahr ist dies Bild Gott. Darum nennt ihn S. Paulus ein Bild des lebendigen und unsichtbaren Gottes. — Allhier ist das Bild, und der, des Bild es ist, eines Wesens, ohne daß der Vater nicht ein Bild ist; denn er ist nicht vom Sohne oder nach dem Sohne, sondern der Sohn von dem Vater und nach dem Vater gebildet ist in einem einfältigen, natürlichen, göttlichen Wesen. — Welchem diese Worte nicht sagen die Gottheit Christi, dem wirds niemand sagen. Er nennt ihn auch nicht ein schlecht gemein Bild, sondern character, sondern ein eigen Bild, das niemand anders eben ist, gleichwie die Conterfeyten-Bilder sind" (WW. XIII, S. 134 f.). — Kommt es in diesen Worten auch nicht zu einem ganz deutlichen Ausdruck der metaphysischen Natur jenes Hergangs, wodurch sich der Geist durch den ihm inwohnenden Proceß der Gedanken- und Gestaltenzeugung zur Bildlichkeit, zur Charakterbestimmtheit in sich selbst auswirkt, während er ohne diesen Proceß jener innern, die Wesenseinheit keineswegs gefährdenden, sondern bekräftigenden Duplicität, welche durch die Reflexion in sich selbst hervorgerufen wird, entbehren, und als starre, todte, bild- und charakterlose Gleichheit mit sich dastehen würde: so wird man doch nicht verkennen, daß dies der Sinn ist, welchen auszudrücken die Worte streben und sich abarbeiten. Ist er es aber, so ist aus ihm selbst auch dieses klar, wie es Luther meint, wenn er alle trinitarische Erkenntniß Gottes schlechthin an Christus gebunden achtet, und von keiner andern etwas wissen will, die nicht durch ihn vermittelt ist. Denn wie ich das individuelle Wesen eines

Menſchen am beſten dadurch erkenne, daß ich in ſein Antlitz ſchaue, ſo muß ich, um das Weſen Gottes zu erkennen, in jenes „götterne Bild" hineinſchauen, welches er in ſeinem Sohne aus ſich ſelbſt gezeugt hat. — Auf dieſe Faſſung des Begriffs der Bildlichkeit nimmt nun auch die weitere Ausführung des moſaiſch-johanneiſchen Logosbegriffs in der Predigt, welche die Kirchenpoſtille auf jene folgen läßt, ausdrücklichen Bezug. „Wie droben in der Epiſtel (Hebr. 1, 3) vom Schein und Bild geſagt iſt, daß die göttliche Natur alſo gebildet wird, daß ſie ins Bild ganz mit folgt, und ſie das Bild ſelbſt wird und iſt, und die Klarheit auch alſo den Schein ausläßt, daß ſie in den Schein weſentlich geht: dermaßen allhier auch Gott ſein Wort alſo von ſich ſpricht, daß ſeine ganze Gottheit dem Worte folgt, und natürlich im Worte bleibt und weſentlich iſt. Siehe, da ſehen wir, wo der Apoſtel ſeine Rede her hat, da er Chriſtum nennt ein Bild göttlichen Weſens und einen Schein göttlicher Ehren. Nämlich aus dieſem Text Moſis, der da lehrt, daß Gott von ſich ſpricht ein Wort, welches mag nicht anders ſein, denn ein Bild, das ihn zeichnet. — Es weiß auch wohl etwas hievon das menſchliche Wort: denn in demſelbigen erklärt man des Menſchen Herz. — Oratio est character animi. Die Rede iſt ein Ebenbild oder Conterfey-Bild des Herzens. Aber es fehlt hier das Gleichniß auch. Denn das menſchliche Wort bringt nicht weſentlich oder die Natur des Herzens mit ſich, ſondern nur bedeutlich oder als ein Zeichen, wie das Holz- oder Goldbild nicht mit ſich bringt das menſchliche Weſen, das es bedeutet. Aber hier in Gott bringt das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, ſondern auch das ganze Weſen mit ſich, und iſt eben ſo voller Gott, als der, deß Bild oder Wort es iſt. Wenn des Menſchen Worte eitel Herzen wären oder Herzensmeinung, oder des Herzens Meinung wären Worte, ſo wäre es ein volles Gleichniß" (a. a. O. S. 144 f.). In derſelben Predigt wird ſpäter der Deutung gedacht, durch welche Auguſtinus in Joh. 1, 4 die platoniſche Ideenlehre hineingelegt hatte. „Und alſo ſpricht S. Auguſtinus, daß dies Wort ſei ein Bild aller Creaturen, und gleich einer Schatzkammer voll ſolcher Bilder, die ſie Ideas nennen, nach welchen die Creatur gemacht iſt, eine jegliche nach ihrem Bilde." Auch hier erklärt Luther wiederholt, daß er dies und die Deutung des johanneiſchen „Lichtes" auf das natürliche Licht der Vernunft nicht verwerfe, („nicht daß dieſer Verſtand falſch oder unrecht ſei, ſondern daß er auf dieſen Ort des Evangelii uneben und unzeitig iſt"); aber im richtigen Gefühl der Mißverſtändniſſe, welche ſich bei Chriſten wie bei Heiden ſo vielfach an dieſe Speculationen geknüpft hatten, zieht er es vor, einfach in das Schriftwort „einzukriechen und darin zu bleiben, wie ein Haſe in ſeiner Steinritze," denn der Apoſtel „will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln, noch von ihm reden, denn als in dem Fleiſch und Blut, das auf Erden gegangen iſt. Er will uns nicht zerſtreuen in die Creaturen, die durch ihn geſchaffen ſind, daß wir ihm da nachlaufen, ſuchen und ſpeculiren ſollen, wie die Platonici thun, ſondern er will uns aus denſelben weitläuftigen, ſpatzierflüchtigern Gedanken ſammeln in Chriſtum" (S. 149).

Durch dieſe Anführungen wollte ich zeigen, nicht nur, wie Luthers Anhänglichkeit an die kirchliche Dreieinigkeitslehre auf beſſern Gründen als dem leidigen Autoritätsglauben ruht, ſondern auch, wie er in der theologiſchen Faſſung dieſes Begriffs ganz an derſelben Stelle eingeſetzt hat, wie längſt vor

ihm die früheſten, und wie ſeitdem die meiſten der nachfolgenden Kirchenlehrer, wenn er auch in ſeiner ſpätern Zeit nicht überall mit ihrer Speculation gleichen Schritt gehalten hat. Kann nun freilich dieſer thatſächliche Umſtand nur den Kennern der kirchlichen Entwickelungsgeſchichte ganz verſtändlich ſein: ſo wird jedoch das Angeführte zugleich dazu dienen können, Andere auf den Inhalt dieſer Entwickelungsgeſchichte ſelbſt aufmerkſam zu machen, gegen deſſen richtiges und einfach natürliches Verſtändniß die gegenwärtige Theologie faſt gefliſſentlich die Augen verſchloſſen hält. Zu weiterer Vergleichung empfehle ich, die trinitariſche Lehre Luthers betreffend, insbeſondere noch die Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1–7 (WW. IV, S. 362 f.).

rr. (zu § 145.)

Die bekannte Streitfrage der ſcholaſtiſchen Theologie, welche auch in unſerer gegenwärtigen Theologie jüngſt mehrfach wieder aufgetaucht iſt: ob der Sohn Gottes Menſch geworden ſein würde, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, iſt im Reformationszeitalter nicht eher, als durch Oſiander zum Gegenſtand ausdrücklicher Verhandlung gemacht worden. So finden wir ſie denn auch bei Luther nirgends ausdrücklich berührt, ſondern wir müſſen aus dem Zuſammenhange ſeiner Lehre die Antwort, die er darauf würde gegeben haben, ermitteln. Und da nun iſt allerdings nicht zu verkennen, daß die Motive, welche bei Oſiander für die bejahende Antwort entſchieden haben, bei Luther gleichfalls in Kraft ſind. Iſt wirklich der Sinn von Luthers Lehre dieſer, daß Heil und Gerechtigkeit für die Menſchen ohne thatſächliche Einwohnung des idealen, in ſeiner Auferſtehung verklärten und verherrlichten Chriſtus unmöglich iſt, wie dies aus dem ſchon Beigebrachten und fernerhin Beizubringenden auf das Unzweideutigſte hervorgeht: ſo erhellt, daß auch in dem nicht gefallenen Geſchlecht irgendwie für dieſe Einwohnung geſorgt ſein mußte. Daß aber ſolche Einwohnung entweder ſelbſt als Menſchwerdung des göttlichen Wortes oder Sohnes zu betrachten iſt, oder eine Menſchwerdung vorausſetzt, iſt für ſich ſelbſt klar und findet ſeine Beſtätigung in Aeußerungen, wie die jener früheſten trinitariſchen Abhandlung: Verbum non aliter mittitur foras nisi unitum carni s. humanitati, quae est velut verbum visibile, welcher ſich viele ähnliche auch aus Luthers ſpäterer Zeit an die Seite ſtellen laſſen. Nur in dieſem Sinne kann Luther (WW. II, S. 571) die Meinung des Bernhard von Clairvaux annehmbar gefunden haben, daß der Neid des Teufels gegen das menſchliche Geſchlecht ſich von der vorausgeſehenen Menſchwerdung Gottes herſchreibe; da ja die Menſchwerdung in der Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus, wie ſogleich gezeigt werden ſoll, vielmehr eben erſt durch die Feindſchaft des Teufels gegen die Menſchen bedingt iſt. In dieſem Sinne alſo iſt auch nach Luther die Frage allerdings zu bejahen. Ja ihre Bejahung trifft unmittelbar zuſammen mit der richtigen Auffaſſung des Kernes von Luthers chriſtologiſcher Lehre; ſie ſteht und fällt mit dieſer Auffaſſung ſo entſchieden, daß wir die Verneinung für das ſicherſte Zeichen jener Fehlgriffe würden anſehen müſſen, mit denen wir allenthalben zu kämpfen hatten. — Allein wenn wir das Ganze dieſer Lehre in ihrer Ausführung vor Augen behalten, ſo werden wir einräumen müſſen, daß die Frage noch in einem ſpeciellern Sinne aufgeworfen werden kann und werden muß. Nämlich ſo: ob ohne Adams Sünde die Menſchwerdung des Wortes auch in dieſer Weiſe erfolgt ſein würde, daß daſſelbe in der

Geſtalt eines einzelnen Menſchen, in der Geſtalt Jeſu von Nazareth, aufgetreten und unter Menſchen gewandelt wäre. Dies nun wird, wer ſich auf Luthers ächten Standpunkt ſtellt, eben ſo entſchieden verneinen, wie bereits unter den Scholaſtikern auch diejenigen, welche das incarnatus foret bejahten, doch das passus et crucifixus verneint haben. Er wird es verneinen, nicht aus dem Grunde, aus welchem die Anhänger der Anſelmiſchen Genugthuungstheorie dieſe Frage verneinen müſſen, welche den Zweck nicht blos dieſer Menſchwerdung, ſondern der Menſchwerdung überhaupt in die Möglichkeit des Leidens und des Todes als ſolchen ſetzt, ſondern aus dem Grunde, weil es unter jener Vorausſetzung keiner Auferſtehung eines Gottmenſchen bedurft hätte; das heißt, wie aus dem Obigen erhellt, weil jene Verklärung der menſchlichen Gattungsnatur, durch welche das Heil der Einzelnen bedingt wird, dann nicht durch jenen Kampf, deſſen Abſchluß eben die Auferſtehung iſt, den innern und äußern Feinden der Menſchheit würde haben abgerungen werden müſſen. In welcher andern Weiſe dann jene Verklärung der menſchlichen Natur würde zu Theil geworden oder das Weſen derſelben in das Weſen der Gottheit würde aufgenommen ſein: dies bleibt bei Luther freilich unerörtert, eben ſo, wie bei einem großen Theile ſowohl der vorangehenden, als auch der nachfolgenden Kirchenlehrer. Es würde, wenn dieſe Frage gründlich hätte erörtert werden ſollen, vor allen Dingen der Begriff jener doppelten Ebenbildlichkeit, (εἰκών und ὁμοίωσις, צֶלֶם und דְּמוּת), welche Schrift und Kirchenlehre dem Adam anerſchaffen werden laſſen, und ihr Verhalten zu jener innergöttlichen Ebenbildlichkeit, welche das Verhältniß des Sohnes zum Vater bezeichnet, in vollſtändigerer und befriedigenderer Weiſe haben ausgeführt werden müſſen, als es im Allgemeinen bis jetzt durch die kirchliche Dogmatik, und allerdings auch bei Luther geſchehen iſt. Es würde haben gezeigt werden müſſen, wie bereits die Bewahrung, oder vielmehr die vollſtändige Auswirkung jenes der Menſchheit von ihrem Anfang an zugedachten oder anerſchaffenen Ebenbildes eine Art von Menſchwerdung des Göttlichen in ſich begriffen haben würde, und zwar eine zum Heile der Menſchen ausreichende, und wie dagegen der durch den Fall Adams verſchuldete Verluſt jenes Ebenbildes, oder ſeine Verdunkelung und Verunreinigung, die Nothwendigkeit einer Wiederherſtellung deſſelben, alſo einer erneuten Menſchwerdung des ewigen Trägers der innergöttlichen Ebenbildlichkeit mit ſich brachte. Daß nur in Folge dieſer erneuten Menſchwerdung die Concentration oder Zuſammenfaſſung (ἀνακεφαλαίωσις) der nach dem urſprünglichen Schöpfungsplan an alle Menſchen vertheilten Züge des göttlichen Bildes in Einem Menſchen habe eintreten müſſen: dies iſt die ſtillſchweigende Vorausſetzung namentlich jener ältern Kirchenlehrer der vornicäniſchen Zeit, die ſich mehr, als die ſpätern, mit dieſem Thema beſchäftigt haben. — Die Forderung, für die Nothwendigkeit dieſer Zuſammenfaſſung, alſo für die Nothwendigkeit jener Selbſtdarſtellung der göttlichen species oder imago in der Perſon eines Menſchen, den Grund in dem Zuſtande des gefallenen Geſchlechtes aufzuzeigen, dieſe Forderung der menſchlichen Vernunft würde, gleich allen ähnlichen, von Luthers Standpunkt freilich mit dem Taceat mulier in ecclesia zurückgewieſen worden ſein. Indeß enthalten auch die von Luther in dieſem Zuſammenhange beibehaltenen oder zugelaſſenen Begriffsbeſtimmungen Fermente genug für eine weiter vorſchreitende

Speculation, um auch dieſe Forderung als eine an ſich ſelbſt keineswegs unberechtigte erſcheinen zu laſſen.

ss. (zu § 149.)

Der Begriff der communicatio idiomatum iſt vielleicht von allen Inhaltsbeſtimmungen des kirchlich-dogmatiſchen Syſtems derjenige, an deſſen Bearbeitung die Orthodoxie des ſpätern Lutherthums das größte Aufgebot von Scharfſinn und Spitzfindigkeit in der ihr eigenthümlichen Betrachtungsweiſe gewandt hat. Denn dieſe Lehre wurde recht eigentlich für ein bevorzugtes Eigenthum der Confeſſion angeſehen, da die Reformirten jenen Begriff ausdrücklich in Abrede ſtellten, die Katholiken aber, ſeit der allgemeinen Feſtſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs von der Vereinigung der Naturen in der Perſon Chriſti, ihn mehr hatten zur Seite liegen laſſen. Aber wenn irgendwo, ſo hat man hier ein Recht, dieſen Scharfſinn, der auf Zuſammenſtellung und Unterſcheidung der propositiones idiomaticae verwandt wurde, als einen unfruchtbaren zu bezeichnen. Die wahre Einſicht in das Verhältniß der vereinigten Naturen iſt dadurch über den Standpunkt, auf dem wir ſie bei Luther finden, nicht nur um keine Stufe hinausgehoben, ſondern ſie iſt ſelbſt auf das Empfindlichſte verkürzt worden, indem dadurch das lebendig im Geiſte Erſchaute in Verſtandesformen hineingezwängt wurde, welche durch innere Widerſprüche in ſich ſelbſt zerfallen, und nur durch Machtſprüche der grundloſeſten dogmatiſchen Willkür als Wahrheit behauptet werden können. Wir müſſen uns alſo auch hier nur an Luthers eigene Ausſprüche halten. Ich mache zuvörderſt aufmerkſam auf den Umſtand, daß Luther die Unterſcheidung von Subſtanz auf der einen, Attributen und Accidenzen der Subſtanz, auf welche die Schule den Begriff der communicatio idiom. gebaut hat, ausdrücklich verläugnet. Er thut dies zwar nicht in ausdrücklicher Beziehung auf dieſen Begriff ſelbſt, aber doch ſo, daß die Anwendung auf ihn ſich ohne Schwierigkeit ergiebt. „Dieſe ſubtile Philoſophie von dem Weſen und den Zufällen (de substantia et accidentibus) die Laien nie verſtanden haben, und ob ſie ſchon davon unterrichtet würden, würden ſie es dennoch nicht verſtehen. — Daher iſt auch entſprungen die Verwirrung der Philoſophie von der quantitate continua, die da von der Subſtanz unterſchieden, bis es endlich dahin kommen, daß ſie ſelber nicht wiſſen, was da ſeien die accidentia, und was die Subſtanz. Denn wer hat können gewiß zeigen, daß Hitze, Farbe, Kälte, Licht, Schwere, Figuren accidentia wären? (WW. XVII, S. 519 f.). Sodann erwähne ich eine Aeußerung der vorhin angeführten Predigt (WW. XIII, S. 137): „Alſo redet die Schrift gar füglicher von Chriſto, denn wir, und wickelt die Perſon ſo fein in die Natur, daß Wenige ſind, die es recht verſtehen, und ich ſelbſt oft in dieſem und dergleichen Sprüchen geirrt habe, daß ich der Natur habe zugeeignet, was der Perſon gebührt, und wiederum.“ Da er hier von Pſ. 8, 7 ſpricht, ſo kann der nächſte Sinn dieſer Worte nur ſein, daß er und andere jene Unterordnung aller Creaturen unter den Menſchen unmittelbar auf die Natur der Menſchheit bezogen haben, während ſie vielmehr auf die Perſon der in Chriſtus mit Gott geeinten Menſchheit zu beziehen ſei. Es müſſen uns dieſelben ein Wink ſein, wie wir allenthalben, wo von der Vereinigung der Naturen in einer Perſon, oder, wie es Luther einfach auszudrücken liebt, in „der Perſon“ die Rede iſt, zunächſt über die Bedeutung dieſes Wor-

tes „Person" uns ins Klare zu ſetzen haben. Denn das wird man doch nicht annehmen wollen, daß Luther jenen Ausſpruch des heiligen Sängers ausſchließlich nur auf die hiſtoriſche Perſönlichkeit Jeſus habe beziehen wollen; zumal wenn wir bedenken, was bei dieſer ganzen Unterſuchung nicht außer Acht gelaſſen werden darf, daß Luther den Gebrauch des Wortes Perſon für „Menſch" keineswegs ſo geläufig war, wie er es uns iſt. „Wenn wir den Menſchen von Menſchen geboren anbeten, ſo beten wir nicht einen abgeſonderten Menſchen an, der für ſich ſelbſt ohne Gott und außer Gott, eine ſonderliche eigene Perſon ſei, ſondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heiligen Geiſt ein einiger Gott, und mit der Menſchheit eine einige Perſon iſt." Dieſer Ausſpruch (IV, S. 335), mit dem vorigen zuſammengeſtellt, beweiſt klärlich, daß wir beim chriſtologiſchen Gebrauche jenes Wortes daſſelbe allenthalben auf die trinitariſche Perſönlichkeit des ewigen Sohnes, nicht auf die menſchliche Erſcheinung Jeſu zu beziehen haben. Bemerkt doch Luther im Allgemeinen, daß alle Worte, auf Chriſtus angewandt, eine neue Bedeutung erhalten (Opp. ed. Jen. I, fol. 467.). Die Menſchheit Chriſti betreffend, ſo macht er mit ihrer „Anhypoſtaſie" in ſolcher Weiſe Ernſt, daß er den hiſtoriſchen Chriſtus ganz und gar nur als die menſchliche Erſcheinung der Perſon des Gottesſohnes, ohne alle und jede Selbſtſtändigkeit des creatürlichen Ich behandelt. Und zwar nicht etwa als eine ſolche, in die jene göttliche Perſönlichkeit ſich dergeſtalt mit Haut und Haar eingeſenkt hätte, daß von Chriſtus dem Gotte und Chriſtus dem Menſchen geſagt werden könnte, ſie decken einander gegenſeitig. Denn (XIII, S. 132): „Die Menſchheit Chriſti hat eben, wie ein anderer heiliger natürlicher Menſch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menſchen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge geſehen, gehört und gefühlt hat, ſo hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angeſehen, ſondern wie ihn Gott geführt hat und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit iſt er geweſen, daß alles, was ihm vorgekommen iſt, hat er können urtheilen und lehren; darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge ſieht und weiß, in ihm perſönlich und gegenwärtig war." „Allein," ſo heißt es gleich dort ſofort weiter, „was von Chriſtus Niedrigung und Erhöhung iſt geſagt, ſoll dem Menſchen zugelegt werden. Denn göttliche Natur mag weder geniedriget, noch erhöhet werden." Hier alſo haben wir den nothwendig ergänzenden Gegenſatz zu jenem obigen Ausſpruche, die menſchliche Natur betreffend. So wenig, wie der menſchlichen Natur die Erhabenheit über alle Creatur, eben ſo wenig darf der göttlichen Natur die Leidensfähigkeit zugeſprochen werden. Aber die Perſon vereinigt beides, Leidensfähigkeit und göttliche Herrlichkeit, eben weil ſie, ohne die göttliche Natur ſelbſt zu ſein, doch jene inwohnende Beſtimmung derſelben iſt, vermöge deren die göttliche Natur aus ſich herauszugehen und einer fremden ſich zu einigen vermag. — So alſo haben wir es zu verſtehen, wenn Luther, in jenem Zuſammenhange, welcher von allen mir bekannten Stellen ſeiner Werke mir als der für den wahren Sinn ſeiner Vorſtellung von der communicatio idiomatum lehrreichſte erſcheint, demjenigen, der dieſen Artikel glaubt, daß Gott und Menſch eine Perſon iſt, die Wiſ-

ſenſchaft zuſchreibt, „daß alles verborgen iſt in der Perſon“ (WW. II, S. 572.). Ich meine nämlich im Commentar zur Geneſis, 28, 12 f. die Deutung der Jakobsleiter, in deren Bilde er auf den Ausſpruch des Herrn Joh. 1, 52 geſtützt, geradezu den Begriff der communicatio idiomatum ſelbſt erblickt, und zwar in einem Sinne, welcher ausdrücklich auch Solches in dieſen Begriff, und mithin in den Begriff der Perſon, welcher das Subject der Vereinigung bezeichnet, einſchließt, was in der Faſſung deſſelben durch die Schuldogmatik ausgeſchloſſen bleibt. „Derohalben iſt es eine wunderbarliche Leiter, daß alſo die Gottheit mit unſerm Fleiſche vereinigt iſt, da die Engel auf- und niederſteigen, und können ſich deſſen in Ewigkeit nicht genugſam verwundern. Das iſt nun der einfältige Verſtand nach der Hiſtorie und nach dem Buchſtaben. Darnach iſt eine andere Vereinigung, da wir mit Chriſto vereinigt worden. Gleich wie es St. Johannes ſehr fein zuſammenſetzt, da Chriſtus ſagt: Ich bin im Vater und der Vater iſt in mir, das iſt das erſte, das andere iſt, daß er ſagt: ihr in mir und ich in euch. Dieſes iſt die Leiter nach der Allegoria oder heimlichen Deutung. — Alſo ſteigen wir auf in ihm, und werden durch das Wort und den h. Geiſt hingeriſſen, und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm ſind und er mit uns; er iſt das Haupt, wir ſind die Glieder. Wiederum aber fährt er herab zu uns durch das Wort und die heil. Sacramente, da er uns lehrt und übt in ſeinem Erkenntniß. Derohalben ſo iſt die erſte Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit mit einander vereinigt ſind; die andere iſt, da die Gottheit und Menſchheit in Chriſto vereinigt wird; die dritte aber iſt, wie die Kirche und Chriſtus vereinigt werden.“ (S. 571 f.) Faſt ſollte man nach ſolchen Aeußerungen erwarten, daß Luther nun auch das letzte Wort noch ausſprechen, und die auf- und abſteigenden Engel geradezu für die in die Menſchheit ſich einſenkenden und aus ihr ſammt der durch ſie verklärten Menſchennatur wieder zu Gott aufſteigenden Gotteskräfte erklären würde. Hat er doch anderwärts z. B. (XIV, S. 586) die Auf- und Abfahrt Chriſti (Eph. 4, 9) ſelbſt ſo gedeutet. Dazu indeß kommt es hier nicht; Luther fällt aus Scheu ſich zu weit von dem buchſtäblichen Sinne zu entfernen, hier wie anderwärts, immer wieder aus der Deutung in das Bild zurück. Dennoch wird, wer das Ganze aufmerkſam durchlieſt, nicht über den Sinn im Zweifel bleiben können, in welchem die Worte geſprochen ſind (S. 570): „Auf dieſe Weiſe, ſage ich, legt Chriſtus dieſe Leiter aus. Und ich halte, daß dieſes die vornehmſte und rechte Auslegung dieſes Textes ſei. Und dieſes iſt die große und unausſprechliche Herrlichkeit des menſchlichen Geſchlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich daß Gott durch dieſe wunderbarliche Vereinigung die menſchliche Natur mit ihm ſelbſt verbunden hat. — Dieſe Luſt wird eine Freude ſein über alle Freude, und wird die ewige Seligkeit ſein, wenn wir daſelbſt wahrhaftig unſer Fleiſch anſchauen werden, welches uns allenthalben gleich iſt, und zugleich am höchſten und unterſten Orte iſt.“

Dadurch, daß die Dogmatik der Schule in ihrer abſtract verſtandesmäßigen Vorſtellungsweiſe die menſchliche Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zum Subjecte der Mittheilung auch ſolcher göttlicher Eigenſchaften macht, die mit menſchlicher Individualität oder Perſönlichkeit ſchlechthin unvereinbar ſind, indem die letztere, wenn ſie ſie tragen ſollte, durch ſie zerſprengt werden würde, — da-

durch hat dieſelbe jene Monſtroſitäten verſchuldet, welche in dem berüchtigten Streit zwiſchen der Gießener und Tübinger Theologenſchule im ſiebzehnten Jahrhundert zum Ausbruch kamen. Luthers Anſchauung wird durch den Gegenſtand dieſes abenteuerlichen Streites über die κτῆσις, χρῆσις und κρύψις nicht berührt; aus dem Grunde nicht, weil ihm die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti gar nicht eine derartige Selbſtſtändigkeit hat, bei welcher der Beſitz oder Nichtbeſitz beſtimmter Eigenſchaften in Frage kommen kann. Sie iſt ihm, wie die Folge noch deutlicher zeigen wird, eben nur ein für ſich unſelbſtſtändiges Moment in dem perſönlichen Daſein des Gottmenſchen. Luther kann ihr daher, wie er es thut, die Eigenſchaften der Allmacht, der Allwiſſenheit u. ſ. w. abſprechen, ohne ſie darum auch der Perſon des Gottmenſchen als ſolcher abzuſprechen. Eben darum kann er auch anderſeits mit ungleich größerer Energie von dem Leiden Gottes ſprechen, als die Schule es zu thun wagen durfte, wenn ſie nicht den Vorwurf auf ſich laden wollte, der unwandelbaren Erhabenheit Gottes zu nahe getreten zu ſein. Denn eben weil der hiſtoriſche Chriſtus Luther nicht der ganze Chriſtus, nicht der ganze Gottesſohn iſt, ſo iſt zwar das Leidende in ihm Gott, aber nicht umgekehrt Gott iſt der Leidende. Kurz, die communicatio idiomatum hat bei Luther recht eigentlich den Sinn, daß Gottheit und Menſchheit zu einer perſönlichen Lebenseinheit zuſammengehen, welche durch den hiſtoriſchen Chriſtus begonnen und vermittelt, aber keineswegs auch in ihm abgeſchloſſen wird, ſo daß er als der alleinige Träger der in der gottmenſchlichen Perſönlichkeit vereinigten Eigenſchaften der göttlichen und der menſchlichen Natur zu betrachten wäre.

tt. (zu § 152.)

Man hat neulich an der Lutheriſchen Lehre von der communicatio idiomatum die Inconſequenz zu rügen gefunden, daß ſie nur göttliche Eigenſchaften auf die menſchliche, aber nicht auch umgekehrt menſchliche Eigenſchaften auf die göttliche Natur Chriſti übertragen habe.*) Ich will hier nicht unterſuchen, durch welche Verſäumniſſe oder auch durch welche poſitive Verfehlungen die Lutheriſche Schuldogmatik dieſen Vorwurf verſchuldet haben mag. Sollte er gegen Luther perſönlich erhoben werden: ſo würde ich ſagen müſſen, daß er auf einem Mißverſtändniß der Grundanſchauung ſeiner Lehre beruht. Denn die geſammte Verkettung der ſoteriologiſchen Sätze Luthers, wie wir ſie im Obigen dargelegt haben, zeigt, daß der wahre Nerv des Heilsbegriffs, der eigentliche Erfolg der Erlöſungsthat des hiſtoriſchen Chriſtus, ihm nicht in der Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur eines hiſtoriſchen Individuums, ſondern gerade umgekehrt in der Aufnahme nicht ſowohl beſtimmter einzelner Eigenſchaften der Menſchennatur, als vielmehr dieſer Natur ſelbſt, der Gattungsnatur als des erzeugenden Princips der Individuen, in die göttliche Natur beſteht. Solche Aufnahme oder Einverleibung iſt nach Luther durch die Auferſtehung Chriſti erfolgt. Es kann daher der Ausſpruch des Ambroſius: Tertia die resurrexit non Deus in hominem, sed homo potius in Deum recht eigentlich als ſummariſcher Ausdruck für den Inhalt von Luthers Lehre eben nach dieſer Seite gebraucht werden, welche von der Schule ſo ſehr

*) So z. B. Dorner, Entwicklungsgeſchichte d. Lehre von der Perſon Chriſti, S. 172 f. S. 179.

in Schatten geſtellt worden iſt. Wenn wir die göttliche und die menſchliche Natur, die Gottheit und die Menſchheit in abstracto als getrennte Subjecte auseinander halten wollten: ſo würden wir in Luthers Sinne nicht von der menſchlichen, ſondern vielmehr von der göttlichen Natur ſagen müſſen, daß ſie durch die Erlöſungsthat, d. h. durch die Auferſtehung Chriſti eine Veränderung erlitten oder einen Zuwachs, eine Bereicherung erhalten hat. Allerdings aber wird uns durch die von ihm angenommene Terminologie eben dieſes Auseinanderhalten verwehrt. Von der Perſon, und nicht von der Natur ſollen wir ſagen, daß ſie die Menſchheit in ſich aufgenommen oder mit der Menſchheit ſich überkleidet hat. Aber die Perſon iſt, wie wir geſehen haben, von Haus aus die göttliche; die zweite Perſon oder Hypoſtaſe der göttlichen Dreieinigkeit. Von ihr alſo wird behauptet, daß ſie durch die Thatſache der Auferſtehung und Erhöhung Chriſti, ſo zu ſagen, der Ort für die verklärte Menſchheitsnatur geworden iſt; die Geburtsſtätte derjenigen Menſchheit, die fortan nicht blos ein irdiſches, ſondern in dem irdiſchen und über dem irdiſchen zugleich ein himmliſches Leben lebt.

Dem richtigen Verſtändniß dieſes Zuſammenhangs hat nun allerdings der Umſtand weſentlichen Eintrag gethan, daß Luther für die ſolchergeſtalt dem Weſen der Gottheit oder genauer des göttlichen Logos einverleibte Subſtanz des Menſchlichen ſich des paradoxen Ausdrucks Leib oder Fleiſch Chriſti zu bedienen pflegt. Zwar haben wir von ihm die ausdrückliche Erklärung: „Hier ſoll man durch's Fleiſch verſtehen die ganze Menſchheit, Leib und Seele, nach der Schrift Gewohnheit, die den Menſchen Fleiſch nennt.“ (WW. XIII, S. 160). Aber es hat nicht verhindert werden können, daß demungeachtet an dieſen Ausdruck ſich die Vorſtellung einer völlig unerkennbaren, miraculöſen Weſenheit geknüpft hat, eines Deus ex machina, wie er in dem wahren Zuſammenhange von Luthers Lehre uns noch als eine weit ſeltſamere Erſcheinung, als in dem der Schuldogmatik würde erſcheinen müſſen. Wie viel Schuld an dieſer falſchen Auffaſſung Luther ſelbſt trägt durch die Gewaltſamkeiten ſeiner Abendmahlsvorſtellung, ſoll im Nachfolgenden nicht verſchwiegen werden. Aber noch mehr Schuld trägt das, ich möchte ſagen verzweifelte Bemühen der Schule, in dieſen Ausdrücken Luthers eine Conſequenz zu verhüllen, welche man ſich um keinen Preis eingeſtehen wollte, und welche man doch, wenn nicht durch jene künſtlichen Verhüllungen die Frage wäre umgangen worden, nicht wohl hätte verläugnen können. Ich meine nämlich die in §. 154 angedeutete, daß das Lutheriſche Syſtem ſeit dem Momente der Verklärung des am Kreuze geſtorbenen Chriſtus keinen perſönlichen Chriſtus im modernen Wortſinne, kein ſelbſtſtändiges Seelenleben dieſes Chriſtus in irgend welcher Unterſchiedenheit oder Abtrennung von dem allgemeinen Leben Gottes mehr kennt. Was man den neuern philoſophiſchen Syſtemen ſo oft zum Vorwurf zu machen pflegt, daß ſie die creatürliche Perſönlichkeit in dem allgemeinen Weſen der Gottheit aufgehen laſſen: ſolcher Pantheismus iſt ohne allen Zweifel eine unvermeidliche und von Luther, deſſen Ueberzeugung auch hier eine klare und feſte war, keineswegs gefürchtete Folge der Lutheriſchen Glaubenslehre; nicht zwar in Bezug auf die creatürliche Perſönlichkeit überhaupt, wohl aber in Bezug auf die menſchliche Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth. Denn nicht nur vom Leibe

in dem gemeinen äußerlichen Wortſinn, den man allerdings nicht aufgeben darf, wenn man die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus auch nach dem Kreuzestode bewahren will, ſondern auch von der individuellen Seele gilt, was Calvin, von ſeinem Standpunkt mit gutem Recht, als ein Serveticum delirium den Lutheranern vorwirft: Non dico eos ita sentire, verum si inter dotes glorificati corporis numeratur, invisibili modo omnia implere, corpoream substantiam aboleri palam est, nec discrimen ullum relinqui deitatis et humanae naturae (Calvin. Inst. Chr. Rel. IV, 17, 29). Zwar hätte Luther ſich für jene verklärte Menſchlichkeit, die nach ihm in dem Momente der Auferſtehung an die Stelle des hiſtoriſchen Chriſtus tritt, mit gleichem Recht des Ausdrucks Seele, wie des Ausdrucks Leib oder Fleiſch, bedienen können; ja vielleicht, wenn man von der bibliſchen Bedeutung des σῶμα τοῦ Χριστοῦ abſieht, die aber bei ihm in den Hintergrund getreten iſt, mit noch größerem Rechte. Denn was wir nach dieſer Lehre als aufgenommen in die Gottheit denken ſollen, das iſt ja doch gewiß nicht die äußere Materie; aus welcher der Menſchenleib gebildet wird. Es iſt vielmehr ein Ideelles, es iſt die allgemeine Potenz des Menſchendaſeins; und wenn wir uns irgendwie die Geſtalt verdeutlichen wollen, in welcher es dem Geiſte der Gottheit als ein inwohnendes Moment ſeiner ſelbſt gegenwärtig ſein ſoll, ſo wird ſolche Geſtalt doch immer die der Empfindung und Vorſtellung, alſo eine pſychiſche, ſein müſſen. Dennoch halte ich es, auch abgeſehen von den Anknüpfungspunkten, die er in der Schrift für die ſeinige fand, nicht für zufällig, daß Luther nicht dieſe Ausdrucksweiſe gewählt hat. Er ſeinerſeits hat mit dem Worte Leib oder Fleiſch, welches ſeine Nachfolger zu jenem Verſteckſpiele benutzten, ganz im Gegentheil das offene Bekenntniß abgelegt, daß er eben nichts anderes Menſchliche, als nur dieſes „Fleiſch", daß er am wenigſten, wie ſeine reformirten Gegner, eine menſchliche „Perſon" in dem verklärten Chriſtus anerkennt. Er hat gerade durch dieſe dem Buchſtaben nach widerſprechende Ausdrucksform in ſeiner Weiſe Ernſt gemacht mit der Sentenz des Apoſtels 2. Kor. 5, 16. Die Schule dagegen, da ſie wenigſtens den Schein nicht zerſtören wollte, als ob in ihr der unſterblichen Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Gottmenſchen dieſelbe Anerkennung zu Theil werde, wie in der reformirten Lehre,*) die Schule mußte in dieſem Intereſſe die Zweideutigkeit recht gefliſſentlich unterhalten, welche in dem von ihrem Meiſter gewählten Ausdrucke lag, und lieber den abenteuerlichſten Vorſtellungen über das Weſen jenes verklärten Fleiſches Thor und Thüre öffnen, als daß ſie ſich zum Eingeſtändniß des wahren Sachverhältniſſes hätte entſchließen ſollen.

uu. (zu §. 157.)

Wenn man ſich ausſchließlich an jene Kampfes- und Siegesvorſtellung hält, welche Luther allenthalben ſo ſehr in den Vorgrund ſtellt: ſo wird man allerdings keine rechte Conſequenz darin erblicken können, daß mit der Niederkämpfung des Teufels und des Todes, der Sünde und des Geſetzes erſt durch

*) Das Beſtreben, dieſen Schein zu unterhalten, zeigt ſich u. A. in dem weiter unten zu erwähnenden Verwerfungsartikel gegen Schwenkfeld, bei welchem allerdings die Unmöglichkeit, die ſelbſtſtändig perſönliche Fortdauer der Seele Chriſti im Jenſeits feſtzuhalten, noch klarer vorliegt, als ſelbſt bei Luther.

den hiſtoriſchen Chriſtus im Ganzen des menſchlichen Geſchlechts, dann durch den Glauben in der Seele jedes Wiedergeborenen, die Gewalt dieſer feindlichen Mächte zwar als gebrochen, aber doch nicht als völlig beſeitigt erſcheinen ſoll. Ja es ſcheint ſchon darin ein Widerſpruch zu liegen, daß der Sieg in dieſer doppelten Weiſe erfochten werden muß, und daß nicht vielmehr ſchon jener objectiv in der Weltgeſchichte erfochtene Sieg für ſich genügt, um die Menſchen von jenen Feinden zu befreien, ſondern Kampf und Sieg ſich in der Seele jedes Einzelnen erneuern muß. Eben dieſer Widerſpruch aber wiederholt ſich dann bei dem innern Kampfe, indem, näher betrachtet, der Kampf mit dem Momente des Sieges, das heißt mit der Wiedergeburt aus dem Glauben, nicht endigt, ſondern vielmehr erſt beginnt. Luther hat, um dieſen Widerſpruch zu löſen, die Rechtsvorſtellung herbeigezogen, über deren Bedeutung für die Vorſtellung jenes Kampfes ich oben (Anm. hh.) geſprochen habe. „Denn das heißt meiſterlich den Tod und Sünde überwunden, nicht daß man ſie mit Gewalt bald im Augenblick wegthue und nimmer fühle; ſondern daß man ihnen zuerſt das Recht und Macht nimmt, und verdammt ſie mit Urthel und Recht, daß ſie ſollen zu nichte werden. Da ſie nun indeſſen noch toben und ſich fühlen laſſen, ehe ſie zerbrochen werden, da liegt nicht Macht an; das Urtheil iſt doch über ſie gangen, daß ſie des kein Recht noch Macht haben, ſollen aber und müſſen bald aufhören und ihr Ende haben; gleich wie man einem mächtigen Feinde thut, wenn er gefangen iſt, thut man ihn nicht ſo bald ab, ſondern läßt ihn leben, bis er vor Gericht verdammt, und alsdann durch's Urtheil getödtet wird. Nun ſein Leben, das er lebt im Gefängniß, iſt auch ein Leben, aber ein armes Leben, das nun weder Recht noch Macht hat zu ſchaden, zu herrſchen, zu drücken ſeine Widerſacher, ſondern iſt verwahrt zum Tode, und lebt nun nicht mehr, daß er herrſchen ſoll, ſondern daß er verdammt und abgethan ſoll werden. Alſo geht es dem Tode und der Sünde auch. Chriſtus hat ſie gewonnen und gefangen, daß ſie nicht mehr herrſchen oder ſiegen können über uns, wie zuvor, als Pſ. 68, 19 ſpricht: Du biſt in die Höhe gefahren, und haſt gefangen die, ſo uns gefangen hatten, und läßt täglich das Recht und Urtheil gehen und ſie verdammen durch's Evangelium. — Dasjenige und Uebrige, daß ſie ſich noch regen und fühlen laſſen, iſt nichts; denn ſie ſind verdammt und haben das Recht und die Herrſchaft verloren und können nicht ſchaden; und iſt nichts mehr da, denn ſie ſollen bald ihr Ende empfangen und aufhören, — — und ihr Regen und Fühlen nichts anderes iſt, denn ein Zappeln und Zittern vor ihrem Galgen, da ſie ſollen abgethan werden." (WW. XIV, S. 473). Es liegt am Tage, welche Einwendungen, wenn man dieſe Vorſtellung ernſthaft nehmen wollte, ſich aus dem Geſichtspunkte der logiſchen Conſequenz auch gegen ſie würden erheben laſſen. Aber ſie iſt eben eine bildliche; ſie ſtellt, wie oben gezeigt, den Kampf, der im Bewußtſein, im Geſammtbewußtſein der Menſchheit und im Selbſtbewußtſein des Einzelnen durch die ſittliche Waffe des Glaubens geführt wird, im Bilde dar; und da wird man wohl zugeben, daß dieſes Bild allerdings dazu dienen mag, das Bild eines im offenen Feldkampfe erfochtenen Sieges ausdrücklich nach der hier bezeichneten Seite zu ergänzen oder zu berichtigen. Doch wird man, um in den eigentlichen Kern von Luthers Meinung einzudringen, auch bei dieſem Bild nicht ſtehen bleiben

dürfen, ſondern man wird in der Weiſe, welche Gegenſtand der Erörterung in unſerer letzten Anmerkung war, übergehen müſſen zu der Vorſtellung des verklärten Chriſtusleibes, das heißt der durch die Erlöſungsthat des hiſtoriſchen Chriſtus in die Gottheit hineingewachſenen Subſtanz der menſchlichen Natur, in welche jeder Einzelne durch den Glauben ſeinerſeits hineinwachſen muß, um an den Segnungen jener That Theil gewinnen und den Kampf gegen die feindlichen Mächte, Tod, Sünde und Geſetz ſiegreich in ſeinem Innern vollziehen zu können. Nur wenn man ſich auf dieſen Standpunkt ſtellt, wird man die vielen trefflichen Ausführungen ungeſtört würdigen können, welche ſich in Luthers Schriften auch über dieſen Kampf finden, der in der Seele jedes Einzelnen nach erfolgter Wiedergeburt gegen die zwar darniederliegenden, aber nicht vollſtändig vernichteten Mächte der Sünde, des Todes und des Geſetzes gekämpft wird.

vv. (zu §. 162.)

Die Entwickelung der Chriſtologie und der Sacramentslehre würde ſich in der chriſtlichen Kirche überhaupt und in der evangeliſchen insbeſondere in mehrfacher Beziehung klarer und einfacher geſtaltet haben, wenn man ſich in Bezug auf den Ausdruck Leib Chriſti überall ſtreng an die Bedeutung gehalten hätte, worin derſelbe an ſo vielen Stellen, ja wir dürfen ſagen durchgängig, vom Apoſtel Paulus gebraucht worden iſt. Dies hat Luther in ſeiner frühern Zeit auch noch gethan; namentlich in dem „Sermon vom Sacrament des Leichnams Chriſti.“ Der Begriff der ſacramentlichen Communio wird dort davon abgeleitet: „daß Chriſtus mit allen Heiligen iſt ein geiſtlicher Körper. Gleichwie ein Stadtvolk eine Gemeine und Körper iſt, ein jeglicher Bürger des andern Gliedmaß und der ganzen Stadt: alſo alle Heiligen ſind Chriſti und der Kirchen Glied, die eine geiſtige ewige Gottesſtadt iſt; und wer in dieſelbe Stadt genommen wird, der heißt in die Gemeine genommen und mit Chriſtus geiſtlichem Körper verleibt und ſein Glied gemacht.“ (WW. XVII, S. 273). Von dieſem Leibe heißt es dort (S. 277): „Daß Chriſtus ſeinen eigenen natürlichen Körper geringer achte, denn ſeinen geiſtlichen Körper, das iſt die Gemeinſchaft der Heiligen, und an den Chriſten ergeht der Zuruf: Schau auf, es iſt dir mehr Noth, daß du des geiſtlichen denn des natürlichen Körpers Chriſti Acht habeſt, und nöthiger der Glaube des geiſtlichen denn des natürlichen Körpers; denn der natürliche ohne den geiſtlichen gilt nichts, es muß eine Verwandlung da geſchehen und geübt werden durch die Liebe.“ — Hätte Luther auch in ſpäterer Zeit an dieſem Wortgebrauche feſtgehalten, ſo würde er genöthigt geweſen ſein, für die Idee, welche er damals mit dem Worte „Leib Chriſti“ bezeichnet hat, einen andern Ausdruck zu ſuchen. Dies aber hätte, bei den ſchweren Mißverſtändniſſen, die ſich beſonders auf Anlaß des Abendmahlsſtreits an jenes Wort geknüpft haben, der richtigen Auffaſſung des Sinnes ſeiner Lehre nur von Vortheil ſein können.

ww. (zu § 165.)

Von Luthers früherer Sacramentstheorie, aus der Zeit vor den Kämpfen erſt mit Carlſtadt, dann mit den Schweizern wage ich zu behaupten, daß ſie, abgeſehen von den noch nicht ganz abgeworfenen Reſten insbeſondere des Transſubſtantiationsglaubens, die aber mit dem eigentlichen Kern in keinem

Zuſammenhange ſtehen, vollkommen aus einem Guſſe iſt mit ſeiner übrigen Lehre, und ich kann mich nicht einverſtanden erklären mit der Beſchuldigung des Subjectivismus, welche Schenkel, von dem man dieſen Tadel am wenigſten erwartet hätte, gegen ſie erhoben hat. Allerdings iſt ſie ganz und gar auf die Begriffe der Verheißung auf der einen, des Glaubens auf der andern Seite geknüpft, und die Wirkſamkeit der Sacramente wird einzig und allein in die Begegnung dieſer zwei geſetzt, ſo daß die äußere Handlung dabei nur als ein ſinnbildliches Mittel in Betracht kommt. Dem Worte „Sacrament" wird die ächt bibliſche Bedeutung von *μυστήριον* vindicirt; ſo daß es nicht das Mittel, ſondern die eine, untheilbare Heilsthatſache ſelbſt bezeichnen ſoll. (Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus. Opp. ed. Jen. I, fol. 436; vrgl. über das Wort *μυστήριον* WW. XIII, S. 56). Allein da das Mittel doch nicht als ein zufällig gewähltes gilt, ſondern als ein ſolches, worein die Verheißung ſich vermöge ihrer eigenen ſowohl, als des Mittels Natur hineinlegen mußte, ſo ſehe ich nicht, was Weſentliches hier noch fehlen ſoll, um einer richtig verſtandenen Objectivitätsforderung zu genügen. — Die Taufe betreffend, ſo findet ſich in der Schrift über die babyloniſche Gefangenſchaft eine Stelle, die mir über ihre Bedeutung das Beſte zu ſagen ſcheint, was überhaupt darüber geſagt werden kann. „So bedeutet nun die Taufe zwei Dinge, den Tod und die Auferſtehung, das iſt eine vollkommene Rechtfertigung. Denn daß der Diener das Kind in das Waſſer taucht, bedeutet den Tod, daß er es aber wieder heraus nimmt, bedeutet das Leben. Alſo legt es aus Paulus Röm. 6, 4. Dieſen Tod und dieſe Auferſtehung nennen wir eine neue Creatur, eine Wiedergeburt und eine geiſtliche Geburt, die man nicht nur muß verblümt verſtehen von dem Tode der Sünden und von dem Leben der Gnaden, ſondern von dem wahren Tode und von der wahren Auferſtehung. Denn die Taufe iſt nicht eine erdichtete Bedeutung. So ſtirbt auch die Sünde nicht und es erſteht auch die Gnade nicht völlig, bis der Leib der Sünden, den wir tragen in dieſem Leben, zerſtört wird. Denn ſo lange wir in dem Fleiſche ſind, ſo bewegen ſich und werden bewegt die Begierden des Fleiſches. Darum, indem wir anfangen zu glauben, fangen wir auch an zu erſterben dieſer Welt, und Gott zu loben in dem zukünftigen Leben. Daß der Glaube recht und in der That iſt ein Tod und eine Auferſtehung, das iſt dieſelbe geiſtliche Taufe, in welcher wir eingetaucht werden und wieder hervorkommen. Daß nun der Taufe wird die Abwaſchung von Sünden zugeeignet, wird ihr zwar wahrhaftig zugeeignet, aber die Bedeutung iſt gar zu ſchwach, daß ſie die Taufe nicht recht ausdrückt, die mehr ein Symbolum iſt des Todes und der Auferſtehung." — An dieſe Bedeutung der Taufe knüpft Luther, das Aeußere ihrer Vollziehung betreffend, den Wunſch, daß das volle Untertauchen wieder eingeführt werden möchte; „nicht daß er es als nöthig achte, ſondern daß es ſchön wäre, wenn einem ſo ganz vollkommenen Dinge auch ein vollkommenes Zeichen gegeben würde." Die Wirkung aber betreffend, ſo erfolgt die Warnung, „ſich zu hüten vor denen, welche die Kraft der Taufe ſo klein und gering gemacht, daß ſie ſagen, die Gnade werde zwar in der Taufe eingegoſſen, aber hernach durch die Sünde ausgeſchüttet, und alsdann müßte man einen andern Weg, gleich als wenn die Taufe ganz vernichtet wäre, zum Himmel gehen. — Deine

Taufe wird niemals vernichtet, du verzweifelſt denn und wolleſt nicht zu deiner Seligkeit wieder kommen. — Die Taufe hat den ganzen Leib gleichſam verſchlungen und wieder herausgegeben. Alſo ſoll auch die Kraft der Taufe dein ganzes Leben mit Leib und Seele verſchlingen, und wieder heraus geben am jüngſten Tage, angethan mit dem Rocke der Klarheit und Unſterblichkeit. Alſo ſind wir niemals ohne die Kraft und das Zeichen der Taufe, ſondern müſſen allezeit getauft werden je mehr und mehr, bis wir das Zeichen vollkömmlich erfüllen am jüngſten Tage. Da verſtehſt du nun, daß alles, was wir in dieſem Leben thun, das da dient das Fleiſch zu tödten und den Geiſt lebendig zu machen, zu der Taufe gehöre." — Man ſieht aus dem allen, daß Luther den Begriff der Taufe der That nach als zuſammenfallend faßt mit dem Begriffe der Wiedergeburt, und das iſt denn auch das jenem Standpunkt vollkommen Entſprechende, der mit dem Begriffe der Wiedergeburt durch den Glauben in der Weiſe, wie wir es im Obigen nachgewieſen haben, Ernſt gemacht hatte. Nur daß die Wiedergeburt in gegenſtändlicher Weiſe erfolge, ſämmtlichen Gliedern des geiſtlichen Leibes, dem der Täufling einverleibt wird, eben ſo vernehmbar, wie dem Täufling ſelbſt, nur dieſe Forderung tritt bei dem äußeren Taufſacrament noch hinzu. Aber ſo entſchieden Luther dieſe Forderung anerkennt, ſo entſchieden hält er dabei doch das Bewußtſein feſt, daß es einerſeits auch ohne die äußere ſymboliſche Handlung eine reine Geiſtestaufe geben kann, und daß anderſeits das äußere Zeichen ohne den Glauben des Täuflings keinen Werth hat. Daß dieſer Glaube bei der Taufe dem Täufling eingegoſſen werde, iſt, wenn man nur dieſe Eingießung recht verſteht, von der pſychologiſchen Einwirkung wirklich gläubiger Eltern und Erzieher, welche unſtreitig Luthern bei dieſer Behauptung vorſchwebte, lange noch keine ſo „monſtröſe" Annahme, als jede Hypotheſe einer vom Glauben unabhängigen Wirkung der ſacramentlichen Handlung dies iſt. Was uns an dieſer Annahme als gewaltſam erſcheinen mag, das iſt nur die folgerechte Anwendung des allgemeinen ſupernaturaliſtiſchen Elementes dieſer Lehre, und ſteht in der vollſtändigſten Analogie zu Sinn und Gehalt ihrer chriſtologiſchen Prämiſſen. — Ganz eben ſo ſehen wir um dieſelbe Zeit Luther auch den Begriff des Abendmahls in eben ſo einfacher als bündiger Weiſe aus der allgemeinen Grundlage des Heilsbegriffs heraus entwickeln. Es iſt ihm eben nichts anderes, als die Selbſtdarſtellung und der Selbſtgenuß jener Gemeinſchaft, welche „darin ſteht, daß alle geiſtliche Güter Chriſti und ſeiner Heiligen mitgetheilt und gemein werden: wiederum, alle Leiden und Sünde auch gemein werden, und alſo Liebe gegen Liebe angezündet wird und vereinigt, wie in einer Stadt einem jeglichen Bürger gemein wird derſelben Stadt Namen, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitten Hülfe, Beiſtand, Schutz und dergl., wiederum, alle Fahr, Feuer, Waſſer, Feind, Sterben, Schaden, Auffatz und dergleichen. Alſo auch im leiblichen Körper, wie St. Paulus ſagt 1. Kor. 12, 25. 26. — Alſo in dieſem Sacrament wird dem Menſchen ein gewiß Zeichen von Gott ſelber gegeben durch den Prieſter, daß er mit Chriſto und ſeinen lieben Heiligen ſoll alſo vereinigt und alle Dinge gemein ſein, daß Chriſtus Liebe und Leben ſoll ſein eigen ſein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden, alſo daß, wer ihm leid thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen; wiederum wer ihm wohl thut, der thut es Chriſto und allen Heiligen. Wiederum muß der Menſch auch laſſen ihm

gemein sein alle Beschwerung und Unfall Christi und seiner Heiligen, mit ihnen gleich gelten und genießen" (XVII, S. 273). Auch hier also kommt die äußere Handlung nur als ein Zeichen, oder besser wohl noch ausgedrückt, als ein in der Natur der Sache begründetes und darum durch das ausdrückliche Geheiß des Herrn vorgeschriebenes Mittel in Betracht, ein Gut, welches an sich selbst unabhängig davon ist, zum lebendigen, im bestimmten Zeitmomente gegenwärtigen Gefühl und Bewußtsein zu bringen. Es ist uns darin gegeben „die unmäßige Gnade und Barmherzigkeit Gottes, daß wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemeine und sonderlich auf Christus, und der Mensch fröhlich sich mag stärken, trösten und also sagen: bin ich ein Sünder, habe ich gefallen, trifft mich dies oder das Unglück, wohlan, so gehe ich daher zum Sacrament und nehme ein Zeichen von Gott, daß Christus Gerechtigkeit, sein Leben und Leiden für mich steht mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel, und frommen Menschen auf Erden. Soll ich sterben, so bin ich nicht allein im Tode; leide ich, so leiden alle mit mir, es ist aller, mein Unfall Christo und allen Heiligen gemein worden." Und eben dieser Genuß bedingt sich, wie sogleich weiter bemerkt wird, durch die Theilnehmung an allen Leiden, welche Christus und die Kirche gemeinsam treffen. Die Bedeutung des äußerlichen sacramentlichen Thuns aber wird von Luther theils in allerhand sinnbildliche Beziehungen gesetzt, die er an der Beschaffenheit des Genusses und des Genossenen nachweist, theils ruht hier allerdings noch (S. 276) die erst später völlig aufgegebene, Voraussetzung eines wirklichen Wunders der Transsubstantiation im Hintergrunde, die aber, wie schon bemerkt, dem ausgesprochenen Begriffe des Sacramentes ganz äußerlich bleibt und ohne irgend eine Verkürzung desselben entfernt werden kann. — Vergl. übrigens die gründliche Abhandlung von M. Göbel „Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlstadt" in den theologischen Studien und Kritiken, 1843. Bd. 1.)

xx. (zu §. 167.)

Ich habe oben (Anm. oo.) der Meinung widersprochen, als ob die eigenthümlichen christologischen Ansichten Luthers, insbesondere seine Vorstellung von der Allgegenwart des Leibes Christi, erst der eigenthümlichen Gestalt seiner Abendmahlslehre den Ursprung danken. Ich muß im Gegenwärtigen hinzufügen, daß die Verbindung dieser Gestalt, — ich meine nämlich jene spätere, welche zuerst in den Streitschriften gegen Carlstadt auftaucht und dann in denen gegen Zwingli ihre Vollendung erhält, — mir überhaupt in einem ziemlich lockeren Zusammenhange mit jenen Ansichten zu stehen, und keineswegs so tief, wie diese, in dem Boden der ursprünglichen Glaubensanschauung zu wurzeln scheint. Gefordert ist durch die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens und die aus ihr entwickelte Christologie nur jene frühere Sacramentstheorie, zu welcher sich Luther vor diesem doppelten Streit bekannte. Dieselbe hätte sich ohne Zweifel rein, ohne die Zuthaten der späteren Lehrwendung durchführen lassen, und sie würde in dieser Gestalt ungleich mehr ein Ganzes, aus einem Stücke gegossen mit der übrigen Theologie, Anthropologie und Soteriologie des großen Reformators gebildet haben, als wir dies von derjenigen Sacramentstheorie rühmen können, welche den Bruch mit seinem schweizerischen Genossen herbeigeführt hat, und zum Schibolet der Sonderkirche,

die ſich nach Luthers Namen nennt, geworden iſt. Daß den Anlaß zur Ausbildung der letzteren das Gewahrwerden der Gefahr gegeben hat, welche der Kirche von jenen ſchwärmeriſchen Geiſtern drohte, deren auflöſendes Treiben Luthern in der Perſon Carlſtadts entgegentrat, darüber kann in alle Wege kein Zweifel ſein. Gegen dieſe und nicht gegen die nüchterne Anſicht der Schweizer war urſprünglich die Behauptung einer mehr als nur ſinnbildlichen Bedeutung der Zeichen in beiden Sacramenten gerichtet; und wäre durch das Dazwiſchentreten jener nicht das urſprüngliche Ziel des Kampfes aus ſeiner Stelle gerückt worden, ſo würde ſich derſelbe mit dem Hervortreten der Wiedertäufer mehr noch auf den Begriff der Taufe, als auf den des Abendmahls geworfen haben. Mit den Schweizern würde ſich Luther nach dem urſprünglichen Charakter ſeines Sacramentglaubens eben ſo wohl haben vertragen können, wie er ſich in ſo manchen andern Punkten mit der verſtandesmäßigen Faſſung vertrug, welche Melanchthon ſeiner Lehre gab. In ihrer Lehre war für die Intereſſen, welche durch die bilderſtürmeriſchen und wiedertäuferiſchen Tendenzen gefährdet ſchienen, in anderer, vielleicht noch kräftigerer Weiſe vorgeſehen, als bei Luther ſelbſt; wie dies ſchon der Umſtand beweiſt, daß in den Kreiſen ihres Wirkens von vorn herein derartige Tendenzen ungleich weniger Boden gewinnen konnten, als in den durch Luther angeregten. Allerdings wird ſich uns in der Folge zeigen, wie zwiſchen Luther und den Schweizern in der That ein noch tieferer principieller Gegenſatz in Bezug auf das Ganze der Lehre beſtand, als zwiſchen Luther und den ſchwärmeriſchen Secten. Aber an der Auffaſſung des Sacramentbegriffs würde das Vorhandenſein dieſes Gegenſatzes, über deſſen eigentliche Beſchaffenheit beide Theile nie zu einer völlig klaren Einſicht gelangt ſind, ſich ſchwerlich haben zum Bewußtſein bringen können ohne jene eigenthümliche Geſtalt und Wendung, die zwar Luthern eben ſo weit auch in dieſem Punkte von den Schweizern, wie von jenen frühern Gegnern entfernen mußte, aber zu deren Ausbildung doch *kein* unmittelbarer Antrieb für ihn in der Geſtaltung von Zwinglis Lehre gelegen hätte. Einmal auf dieſe Wendung eingegangen aber, in der er allein *für ſeinen Standpunkt* die Rettung vor den die objective Geſtalt des göttlichen Wortes und der an dieſes Wort geknüpften kirchlichen Ordnungen in der Subjectivität des „Geiſtes" auflöſenden Schwärmereien fand, konnte Luther allerdings auf die Meinung kommen, als ob er in Zwingli und ſeinen Genoſſen Gegner ganz derſelben Art, wie in Carlſtadt und den Seinigen zu bekämpfen habe, und konnte ſo ſich verhärten in einer Auffaſſungsweiſe, welche ihrerſeits für ſeinen Lehrbegriff keine geringere Gefahr, als die eines Zurückſinkens von dem Standpunkte der Glaubens- in den der Geſetzesgerechtigkeit mit ſich brachte, und welcher ausdrücklich nach dieſer Seite ſeine Nachfolger ſich keineswegs ungeſtraft haben hingeben können. Oder iſt, wenn jetzt Luther die Bedeutung der Taufe auf das *Geheiß* des Herrn, die Heiden zu taufen, die Bedeutung des Abendmahls in gleicher Weiſe auf das *Geheiß*, ſolches zu thun zu ſeinem Gedächtniß, gründen will, und wenn er in die Elemente beider Sacramente durch das über ſie geſprochene Wort eine ſubſtantielle Kraft der Mittheilung des Göttlichen ganz unabhängig von dem Glauben des Empfängers hineingelegt werden läßt, von der man freilich nicht ſieht, was durch ſie bezweckt werden ſoll, da der wirkliche Genuß der Segnung demungeachte

wieder an den Glauben geknüpft wird: — iſt dies, frage ich, etwas anderes, als eine dem durch die Lehre von der alleinigen Heilskraft des Glaubens befreiten Gewiſſen aufs Neue auferlegte Feſſel, eine Feſſel ganz von derſelben Art mit jener, welche durch den Lehrbegriff von der Meſſe dem Gewiſſen auferlegt zu haben, dem Papſtthum von Luther zu einem ſo ſchweren Anklagepunkte gemacht worden war?

Indem ich dieſe Bedenken gegen die ſpätere Sacramentstheorie Luthers, und damit auch gegen das Schiboleth des Lutheriſchen Particularkirchenthums erhebe, verkenne ich jedoch nicht, daß auch in dieſer ſich eine Wirkung des eigenthümlichen Gehaltes ſeiner Glaubensanſchauung geltend machte und bethätigte. Es liegt allerdings eine Wahrheit in der Forderung eines Specifiſchen, wodurch ſich der ſacramentliche Genuß des göttlichen Leibes im Abendmahl von dem täglichen und ſtündlichen Genuß unterſcheiden ſoll, welcher die natürliche, naturnothwendige Folge des organiſchen Einverleibtſeins in die lebendige Gemeinſchaft dieſes Leibes iſt, und dem entſprechend auch die ſacramentale Wiedergeburt durch die Taufe. Daß Luther dieſe Forderung ſich im Streit gegen Carlſtadt zum Bewußtſein gebracht, und dann ſie gegen Zwingli mit aller Leidenſchaftlichkeit ſeines Rieſenwillens vertreten hat, dies iſt zwar geſchichtlich durch die bereits angegebenen Umſtände motivirt. Aber dem unbeſchadet läßt ſich gewiß mit vollem Recht behaupten, daß dieſe Umſtände nie eine ſolche Gewalt über Luthers Geiſt geübt haben würden, wenn er ſich nicht in der Tiefe ſeiner Seele eines von denſelben unabhängigen Wahrheitsgrundes für den Inhalt ſeiner Behauptung bewußt geweſen wäre. Ich habe über dieſen Wahrheitsgrund und ſeinen Zuſammenhang mit dem Eigenthümlichen ſeiner Glaubensanſchauung in den obigen Sätzen eine allerdings nur ſehr im Allgemeinen ſich haltende Andeutung gegeben, über deren Inhalt ich mir vorbehalte, mich ſpäter etwas näher zu erklären.

yy. (zu §. 168.)

Daß in Bezug auf den Begriff der Taufe zu derſelben Zeit und auf dieſelben Veranlaſſungen eine ganz ähnliche Umwandlung der Lehre Luthers vorgegangen war, wie in Bezug auf das Abendmahl, und daß dieſelbe ſeitdem in dieſem Punkte den Lehrern aller der Gegner, mit denen er in der Theorie des Abendmahls zu kämpfen hatte, eben ſo ſchroff gegenüberſtand, wie in dieſer letzteren, ſo daß es faſt nur Zufall genannt werden muß, wenn der Streit hier nicht eben ſo zum Ausbruch kam: dies darf ich jetzt wohl als hinreichend bekannt und zugeſtanden vorausſetzen. Ich kann in Betreff des Factiſchen, worauf hier näher einzugehen ich, da dieſer Gegenſtand das Hauptthema meiner Abhandlung doch nur von fern berührt, mich gern überhebe, mich im Allgemeinen auf die Darſtellung bei Schenkel beziehen (S. 444 f.), von dem ich im Urtheile über dieſes Thatſächliche allerdings abweiche. Nur der eine von dem genannten Darſteller nicht erwähnte Umſtand ſcheint mir, um ſeines Zuſammenhangs willen mit Luthers chriſtologiſchen Anſchauungen, einer Erwähnung werth, daß Luther in mehreren ausführlichen Predigten über die Taufe aus ſeiner ſpätern Zeit (WW. XII, S. 161. 170. 380 und 357) die chriſtliche Taufhandlung an die durch Johannes an Chriſtus vollzogene Taufe knüpft, und von der letztern ſo ſpricht, als ſei in ihr mit einem Male der Proceß der Sündentilgung vollzogen worden, welcher dann, bei der Taufe der

einzelnen Chriſten, auf dieſe eben nur angewandt oder übertragen werde. („Darum ſollen wir wiſſen und glauben, daß Chriſtus um unſertwillen getauft ſei, und alſo ſagen: ſeine Taufe ſei mein, und meine Taufe ſeine Taufe" a. a. O. S. 359). Dies, und der Ausſpruch, daß bei jeder Taufe, wie bei der Taufe Chriſti, der Himmel offen und die ganze Dreieinigkeit gegenwärtig ſei, entſpricht, wie man ſieht, der Art und Weiſe, wie nach Luther Leiden, Tod und Auferſtehung Chriſti ſich in jedem Chriſten wiederholen müſſen. Freilich aber erwächſt hieraus auch die ſchwierige Aufgabe einer Nachweiſung, wie denn die allgemeine Sündentilgung, welche hiernach bereits in der Taufe Chriſti erfolgt ſein ſoll, zu derjenigen ſich verhalte, die eben erſt in ſeinem Tod und ſeiner Auferſtehung erfolgt iſt.

zz. (zu §. 169.)

Sacramenta gratiae Christi passione et morte virtutem esse sortita concedimus, sed non esse talia, nisi in novo Test., nec statim post lapsum Adae fuisse, negamus. Idem Christus eademque fides ab Habel in finem mundi per varia secula regnavit in electis, sed alia et alia ejusdem Christi et fidei signa fuerunt, quae vere sacramenta gratiae dicuntur. Non ergo mutatae circumcisionis aut oblationis in baptismum causa fuit gratiae donatio, sed voluntas sola Dei, quae pro diversitate temporum et hominum diversis signis gratiam suam contulit. Neque enim sacramenta umquam gratiam aut remissionem peccatorum dederunt, sed sola fides sacramenti. So ſchrieb Luther im Jahre 1520 (Opp. ed. Jen. I, fol. 435 s.), durchaus folgerecht von dem Standpunkte aus, dem der Glaube das einzig mögliche Organ der Heilsergreifung iſt, der aber auch umgekehrt für dieſe Möglichkeit keine andern Grenzen, als eben nur die Möglichkeit des Glaubens kennt, des Glaubens, der weſentlich nicht auf Gegenwärtiges, noch weniger auf Vergangenes, ſondern überall auf Zukünftiges geht (fides numquam est praeteritarum rerum, sed semper futurarum. ib. fol. 437). Obgleich nun aber dieſe Grundüberzeugung, daß es einen heilbringenden Glauben eben ſo wohl vor Chriſtus, wie nach Chriſtus, dem hiſtoriſchen, gegeben hat, und daß dieſer vorchriſtliche Glaube eben ſo, wie der nachchriſtliche, den einen Chriſtus zum Inhalte hat, welcher derſelbe iſt heute, geſtern und in Ewigkeit, zu allen Zeiten bei Luther unerſchüttert blieb, eben ſo, wie in der ganzen Chriſtenheit, der erſt die jüngſte Zeit durch Schleiermacher eine Lehrwendung gebracht hat, nach welcher erſt mit der zeitlichen Erſcheinung Chriſti die Möglichkeit eines ſolchen Glaubens beginnen ſoll: ſo iſt doch die Frage nicht leicht zu beantworten, wie Luther es angefangen habe, dieſe Ueberzeugung mit der umgeſtalteten Sacramentslehre ſeiner ſpätern Zeit in Uebereinſtimmung zu bringen. Denn offenbar beruht ja doch dieſe Wendung auf der Vorausſetzung, daß es noch einer anderartigen Darbietung der Heilsgüter bedürfe, als jener durch das Wort der Verheißung, welche ſich einzig an den Glauben wendet, um, durch ihn ergriffen und der lebendigen Seelenſubſtanz des Gläubigen angeeignet, ohne anderweite Beihülfe das Heil und die Gerechtigkeit in ihm zu wirken. Daß aber eine ſolche realere Heilsdarbietung zu ihrer Zeit durch die Sacramente des Alten Teſtaments gewirkt worden ſei, dies wird Luther, nach der Art, wie er die des Neuen exegetiſch und dogmatiſch zu begründen ſuchte, damals ſchwerlich mehr haben behaupten wollen, ſo nachdrücklich er auch in verſchiedenen Schriften ſeiner

frühern Zeit den wesentlichen Gleichgehalt der Sacramente beider Testamente behauptet hatte. Es bleibt ihm also kaum etwas anderes übrig, als, sowohl die Heilskraft der Sacramente des Neuen Testaments einerseits, als anderseits die Ausnahmefälle, in denen auch ohne diese Sacramente das Heil gewonnen wird, in letzter Instanz auf das beneplacitum Gottes zu stellen.

aaa. (zu §. 173.)

Die Stelle, aus der ich gewagt habe, den allerdings paradoxen Ausdruck „realer Christus" zu bilden, als nach Maßgabe von Luthers Wortgebrauch dasselbe sagend, was wir in unserer philosophischen Terminologie als „idealen" Christus bezeichnen würden, findet sich in dem oben erwähnten ausführlichen Commentar zu Jes. 53. „Demnach ist die Erhöhung Christi doppelt: eine persönliche, da er selbst erhöht wird und unser Haupt ist, die andere eine thätliche (realis im lat. Original). Beide sind wahr. In seiner Person ist er erhöht und zur Rechten des Vaters gesetzt worden. Die andere geschieht thätlicher Weise, wenn man an ihn als den Erlösten glaubt, wenn wir ihn davor bekennen und als einen solchen durch das Predigtamt und Bekenntniß des Glaubens erhöhen. Und wegen dieser andern Erhöhung ist die erste geschehen, daß wir ihn für einen Erhöhten erkennen, predigen und an ihn glauben möchten. — In summa, die Erhöhung und Erhebung Christi ist einmal geschehen in seiner Person; aber die thätliche Erhöhung hört nicht auf, sondern geschieht täglich in Ewigkeit" (WW. VII, S. 372). Die Stelle selbst, mit der man einen ähnlichen Ausspruch, die Geburt Christi betreffend, vergleichen kann („die leibliche Geburt Christi bedeutet allenthalben seine geistliche Geburt, wie er in uns, und wir in ihm, geboren werden, XIII, S. 279), sagt, auch in ihrer weitern Ausführung, nichts, was nicht schon im Obigen mehrfach vorgekommen wäre. Aber durch den Gegensatz dieser Ausdrücke: personalis und realis exaltatio Christi wird sie bemerkenswerth. Denn allerdings dienen dieselben, zu beweisen, wie alles Gewicht der Realität der Erlösungsthatsachen Luthern auf der Seite liegt, welche wir als die „ideale" zu bezeichnen pflegen. Was mit dem historischen Christus vorgeht, das bezeichnet, so zu sagen, vielmehr nur die phänomenologische Seite dieser Thatsachen; und so haben wir denn auch den Ausdruck personalis exaltatio zu deuten, der in dieser Beziehung auch seinerseits einen nicht unwichtigen Beitrag giebt zum richtigen Verständniß des von dem jetzt gewöhnlichen sehr wesentlich abweichenden Gebrauchs, den Luther allerwärts von dem Worte Person, Persönlich macht. Der Sieg, den durch alle Zeiten von dem Sündenfall bis zu dem Ende aller irdischen Dinge der reale Christus durch den Glauben in jedem Wiedergeborenen über die Sünde und die mit der Sünde verbundenen Mächte erringt, stellt sich in der „persönlichen" Erscheinung des historischen Christus objectiv für das Bewußtsein Aller dar. Dies ist offenbar der Sinn dieses Gegensatzes der Personalität zur Realität, und sehr natürlich knüpft sich für uns an die Bezeichnung dieses Gegensatzes die Erinnerung an jenen innersten Kern der Lutherischen Erlösungslehre, auf den wir zuletzt denn doch auch alle jene den Vorgrund dieser Lehre ausfüllende Kampfes- und Siegesbilder zurückzuführen haben. Daß Christus nicht blos die Strafe der Sünde erdulde, sondern daß er die Substanz der Sünde an sich heranziehe, sie gleichsam auffauge und durch seine Gotteskraft sie in seinem gottmenschlichen Leibe vertilge und ertödte

(69 ff.): dies alles kann unſtreitig nicht von dem hiſtoriſchen, ſondern nur von dem idealen Chriſtus geſagt werden, der in jedem einzelnen Gläubigen eben ſo, wie in dem Ganzen des Geſchlechts lebendig iſt. Oder genauer: es kann von dem hiſtoriſchen Chriſtus nur in dem Sinne einer perſönlichen That geſagt werden, das heißt nach Luthers Wortgebrauch, einer ſolchen, in welcher ſich das Weſen einer an ſich ewigen, in aller Zeit ſich wiederholenden Thätigkeit auf typiſche Weiſe für die Anſchauung und das Bewußtſein der Menſchen zur Erſcheinung bringt. Denn ſollte es in anderem Sinne von ihm geſagt werden: ſo würde unwiderſprechlich folgen, daß nach dem Tod und der Auferſtehung des hiſtoriſchen Chriſtus keine Sünde und kein Tod mehr in der Welt ſein könne. Es bleibt alſo dabei, daß nach Luthers wahrer und völlig unzweideutig ausgeſprochener Meinung der hiſtoriſche Chriſtus nur die (im urſprünglichen Wortſinne des Wortes persona, *πρόσωπον*) perſönliche, für ſich unſelbſtſtändige Erſcheinung jenes „realen" Gottmenſchen iſt, deſſen Leiden und Tod eben ſo, wie deſſen Auferſtehung ſich fort und fort in jedem Gläubigen wiederholen muß, wenn von Wirklichkeit des Heiles im menſchlichen Geſchlecht ſoll die Rede ſein können.

bbb. (zu §. 175.)

Christus etiam ab initio mundi occisus est pro peccatis totius mundi, antequam ulla ceremonialia essent, heißt es mit dürren Worten in einer Disputation über den Begriff des Geſetzes aus Luthers reifſter Zeit (Opp. ed. Jen. I, fol. 447). Man kann, um in dieſem Ausſpruch das Paradoxe zu mildern, eine Stelle herbeiziehen aus der Schrift „wider die himmliſchen Propheten" (WW. XIX, S. 220): „Wir glauben, und iſt wahr, daß Chriſtus Blut, der nun im Himmel zur Rechten Gottes ſitzt, ſei für uns einmal vergoſſen, und kein anderes. Wenn man nun das Geſchicht anſieht, damit er die Vergebung der Sünden erworben hat, ſo war es am Abendmahl nicht geſchehen: nun aber iſts geſchehen und vergangen. Wenn man aber die Austheilung der Vergebung anſieht, ſo iſt keine Zeit da, ſondern es iſt von Anfang der Welt geſchehen, wie auch Johannes, Apok. 13, 8, ſagt (?), daß das Lamm Gottes ſei von der Welt Anfang getödtet." — Allein wie könnte man auch in dieſer letztern Aeußerung die Anſicht verkennen, daß das eigentlich Weſentliche oder Heilskräftige der Erlöſungsthat nicht in dem einmal, ſondern in dem ſtets, von Beginn der Welt an Geſchehenden beſteht? Es iſt hier wahrlich nichts damit gethan, wenn man dieſes ſtets Geſchehende nur als ein „Subjectives" bezeichnen wollte. Die entſcheidende Frage iſt: ob Chriſtus, der Gottmenſch, ſeinem Weſen und Selbſt nach in dieſem wiederholt von Anfang der Welt an Geſchehenden gegenwärtig iſt, oder ob er nur als Abweſender wirkt; und in Luthers Sinne iſt ohne Zweifel das Erſtere zu bejahen. — Wir können es in dieſem Sinne nur als eine Erinnerung an den wahren Inhalt der urſprünglichen Lutherslehre anſehen, wenn auch in der Lutheriſchen Schuldogmatik ein Unterſchied zwiſchen incarnatio und exinanitio gemacht, und die letztere, welche mit der Einkehr des Gottmenſchen in den Schooß der Maria anhebt, als eine That nicht des außermenſchlichen, ſondern des ſchon menſchgewordenen Gottesſohnes gefaßt wird. Vergl. hierüber die gründliche Erörterung in Schneckenburgers bereits angeführten Abhandlung, S. 18 ff., welche aber den wahren Gehalt dieſer Unterſcheidung nur ganz fern im Hintergrunde zeigt, und

keineswegs nachweiſt, daß derſelbe auch bei den Dogmatikern der Schule zu ſeinem Rechte gekommen iſt. Dies aber iſt ein Vorwurf, der Luthern und die Schule des Lutherthums gemeinſchaftlich trifft, daß, während ſolchergeſtalt eine Menſchwerdung vor der Menſchwerdung, eine Einverleibung des idealen Chriſtus in die Gemüther der Gläubigen des alten Teſtaments vor der Geburt und den Erlöſungsthaten des hiſtoriſchen Chriſtus zugegeben oder vielmehr behauptet wird, nichtsdeſtoweniger doch von der Erſcheinung des hiſtoriſchen Chriſtus immer aufs Neue wieder in ſolchen Ausdrücken geſprochen wird, welche ſie als Anfang vielmehr, denn als Culminationspunkt des Proceſſes der Menſchenwerdung zu bezeichnen ſcheinen. Auch ſteht nicht zu läugnen, daß bei jener Vorausſetzung die Frage nur allzunahe liegt, ob nicht durch dieſelbe die Thaten des hiſtoriſchen Chriſtus im Grunde zu etwas Ueberflüſſigem gemacht werden, und daß Luther, ſo unzweifelhaft dies ſeine Meinung nicht iſt, doch keineswegs auf befriedigende Weiſe die Nothwendigkeit dieſer Ausprägung ſeines von Anfang der Welt an im Glauben aller derer, welche die Verheißung von ihm ergriffen hatten, geboren werdenden, ſterbenden und auferſtehenden Chriſtus zur typiſchen Geſtalt der geſchichtlichen Perſönlichkeit des Menſchenſohnes nachgewieſen hat.

ccc. (zu §. 179.)

„Iſt leichtlich geſagt und verſtanden, daß der Herr iſt gen Himmel gefahren und ſitzet da zur rechten Hand Gottes; es iſt aber ein todtes Wort und Verſtand, wenn es nicht mit dem Herzen gefaßt wird. Darum muß man ſeine Himmelfahrt und Sitzen laſſen ein thätig und kräftig Ding ſein, das immerdar im Schwange gehe, und nicht gedenken, daß er dahin ſei gefahren, und da droben ſitze und uns hier regieren laſſe, ſondern darum iſt er hinaufgefahren, daß er da am meiſten kann ſchaffen und regieren. Denn wenn er auf Erden wäre geblieben ſichtiglich vor den Leuten, hätte er nicht ſo viel mögen ſchaffen; denn es hätten nicht alle Leute bei ihm ſein können und ihn hören. Darum hat er eine ſolche Weiſe angefangen, daß er mit Allen zu ſchaffen habe und in Allen regiere, daß er ihnen Allen predige, und ſie es Alle hören und er bei Allen ſein kann. Darum hüte dich, daß du dir nicht alſo gedenkeſt, daß er jetzund weit vor uns kommen ſei; ſondern gerade widerſinnes, da er auf Erden war, war er uns zu ferne; jetzund iſt er uns zu nahe. — Soll alles dem Menſchen unterthan ſein und zu Füßen liegen, ſo muß er dahin ſitzen, da er in die ganze Welt, Himmel und Hölle und alle Herzen, alle Sünde und Gerechtigkeit ſehen, und nicht allein dies alles ſehen, ſondern auch darnach regieren könnte.“ (WW. XIII, S. 642). — In ſolcher Weiſe, wie hier, liebt Luther vielfach, in Predigten am Himmelfahrtstage jenes שֵׁב לִימִינִי Pſ. 110, 1 auszuführen, worin er eine ſolche Herrſchaft des verklärten Chriſtus bezeichnet findet, welche ſich über die dieſſeitige und die jenſeitige Welt ganz gleichmäßig erſtreckt. (WW. XII, S. 91. XIII, S. 637. XV, S. 290. XVI, S. 286). Damit zu vergleichen auch die Erläuterung ſolcher Stellen, wie Joh. 6, 62 (XI, S. 620 ff.), Joh. 19, 11 (X, S. 307), und was die Identität des dieſſeitigen und des jenſeitigen Gottes- oder Chriſtusreiches betrifft, Stellen, wie folgende (XIV, S. 527): „Das heißt nun auch das Himmelreich, wie es Chriſtus ſelbſt meint, nicht allein, darin die ſeligen Geiſter und Engel ſind, ſo nicht Fleiſch und Blut haben, dazu wir

auch endlich kommen ſollen und uns mit ihnen ewig freuen; ſondern auch in dieſem Leben und unter den Menſchen. Denn es iſt ein Unterſchied zwiſchen beiderlei Reich gemacht, des Vaters und des Sohnes, wie S. Paulus 1. Kor. 15, 25. 27. 28 ſagt. Hier nennt er zweierlei Reiche, und iſt doch einerlei Reich. Eines, dadurch er in dieſem Leben regiert, da er eine Decke für die Augen zeucht, daß wir ihn nicht ſehen, ſondern müſſen glauben, das andere, da wir nicht mehr glauben, ſondern vor Augen ſehen werden. Sonſt iſt es und wird es ganz ein Ding ſein, — und ſind allbereit in demſelbigen Reiche des Himmels Alle, die da getauft ſind, und glauben, daß Gottes Sohn iſt uns gleich und Menſch worden."

ddd. (zu §. 180.)

Der Begriff des idealen Gottmenſchen, wie wir ihn als den eigentlichen Kern von Luthers Lehre nachgewieſen haben, hat in der rechtgläubigen Kirchenlehre ſeit alter Zeit eine ſtarke Stütze an der Anſicht, welche ſich, bei unzähligen Abweichungen im Einzelnen, doch in dem Hauptpunkte, auf den es hier ankommt, übereinſtimmend, über den Inhalt der eſchatologiſchen Weiſſagungen des Neuen Teſtaments und beſonders der Johanneiſchen Apokalypſe gebildet hat. Wird nämlich für dieſe Weiſſagungen die chiliaſtiſche Deutung verworfen, und wird dennoch der Glaube an ihre Wahrheit und Untrüglichkeit, wenn auch nur im Ganzen und Großen feſtgehalten: ſo bleibt nichts übrig, als die perſönliche Wiederkunft des Herrn auf den noch nicht umgewandelten Erdboden, ſeine Kämpfe daſelbſt und die Gründung eines Reiches, welches bei aller phantaſtiſchen Ausmalung denn doch als ein irdiſches geſchildert wird, in der geiſtigen Weiſe auszulegen, welche für dieſen geſammten Vorſtellungskreis offenbar die Chriſtusidee an die Stelle ſetzt, die in den buchſtäblich verſtandenen Weiſſagungen die Geſtalt des hiſtoriſchen Chriſtus einnimmt. Bei Luther finden wir hierüber ganz kategoriſch lautende Erklärungen, z. B. WW. XII, S. 528: „Von dem Reiche Chriſti auf Erden redet auch dieſer Text (Apok. 12, 7—13). Wie denn das ganze Buch der Offenbarung Johannis durchaus alles von der Kirche Chriſti auf Erden und ſeinen Dienern redet. Darum was hier von dem Streit im Himmel geſagt wird, das muß auch hier bei der ſichtbaren Kirche geſchehen, und ſolcher Streit nicht von den Geiſtern im Himmel, ſondern von dem Streit der Chriſten, die in Chriſti Reich ſind, durch den Glauben verſtanden werden. Denn das ſollſt und mußt du nicht glauben, daß der Teufel im Himmel unter den ſeligen Engeln ſei. — Aber hier auf Erden findet man ihn leider allzuſehr" u. ſ. w.; wo dann eine auf die einzelnen Züge der Weiſſagung eingehende Deutung folgt, welche unter Anderm in der Geſtalt des Engels Michael geradezu den Herrn Jeſus Chriſtus, nämlich jenen idealen Chriſtus erblickt, der fort und fort in der Menſchenwelt mit Teufel, Tod und Sünde ringt. — Dies alles iſt für Luthers Standpunkt folgerecht, und es würde noch entſchiedener zur Beſtätigung unſerer Ausführungen über den idealiſtiſchen Charakter dieſes Standpunktes benutzt werden können, wenn wir nicht auf Aehnliches auch bei ſo manchen Andern ſtießen, welche, die Tragweite derartiger Deutungen nicht hinreichend berechnend, in allen andern chriſtologiſchen Lehren dem entſchiedenſten Realismus huldigen. Zum Mindeſten ſollte man doch die Folgerichtigkeit erwarten, daß, wer die Bilder der Apokalypſe in dieſer Weiſe deutet, auch kein Bedenken finden werde,

die Verkündigungen, welche die Evangelien aus dem eigenen Munde Chriſti von ſeiner Wiederkunft berichten, in derſelben geiſtigen Weiſe auszulegen. Und dies zwar um ſo mehr, da ja die Annahme einer buchſtäblichen Geltung dieſer prophetiſchen Ausſprüche in der Weiſe, wie die Apoſtel ſie verſtanden haben, über die nächſte damals bevorſtehende Zukunft ohnehin durch den wirklichen geſchichtlichen Verlauf unmöglich gemacht iſt. Allein auch zu dieſer Auslegung haben ſich keineswegs Alle entſchloſſen, die in Bezug auf die Apokalypſe den kühnſten allegoriſchen Deutungen Raum geben; und ſo werden wir denn auch bei Luther auf die letztere nicht ſowohl um ihrer ſelbſt willen, als vielmehr nur um ihrer Uebereinſtimmung willen mit ſeinem ſonſtigen dogmatiſchen und exegetiſchen Verfahren, da wo es jenen Mittelpunkt der chriſtologiſchen Fragen gilt, einiges Gewicht zu legen haben.

eee. (zu §. 184.)

Die Zurückführung der chriſtologiſchen Lehre Luthers auf ihren wahren, in dem kirchlich-dogmatiſchen Syſteme, welches ſich nach dem großen Manne nennt, ſo ſehr entſtellten Sinn, welche im Vorſtehenden verſucht worden iſt, ſchien es zu fordern, daß hier noch in der Kürze zweier Männer gedacht würde, welche man in Betracht der Stellung, die ſie zu ihrer Zeitgenoſſenſchaft, insbeſondere aber zum ſpätern Lutherthum einnehmen, recht eigentlich als Märtyrer eben dieſer Lehre bezeichnen kann, in deren Namen ſie verketzert worden ſind. Auf den einen dieſer Männer iſt neuerdings von mehreren Seiten die Aufmerkſamkeit hingelenkt worden, und man iſt auf dem Wege, in ſeiner Lehre ein Element anzuerkennen, welches nicht ohne innere Berechtigung ſich den Anfängen jener Auffaſſungsweiſe gegenübergeſtellt hat, die ſeitdem in der Schule Lutheriſcher Dogmatik die vorherrſchende geworden iſt. Weniger iſt es bis jetzt für die Würdigung des Andern geſchehen; und doch iſt gerade dieſer Schwenkfeld ſowohl an ſich ſelbſt der Bedeutendere, als auch, durch den Reichthum der Documente, die uns von ſeiner Lehre und Denkweiſe vorliegen, der vollſtändiger zu Erkennende. *) Die richtige Beurtheilung beider Männer hat übrigens nicht allein gegen die Vorurtheile der alten Schulorthodoxie zu kämpfen, ſondern faſt noch mehr gegen die des modernen Rationalismus und Halbrationalismus. Dieſer hat nämlich von der auf ihnen haftenden Ungunſt den Vortheil gezogen, daß er einen Theil des Unwillens, den er, wenn er ganz aufrichtig hätte ſein wollen, gegen den Sinn und das Werk der Reformatoren, namentlich Luthers ſelbſt hätte ergießen müſſen, jetzt, ohne die Gehäſſigkeit zu fürchten, welche er dadurch würde auf ſich genommen haben, gegen ſie ergießen konnte. In dieſer Weiſe finden wir Beide unter andern in dem vielbenutzten, ſonſt ſo verdienſtvollen hiſtoriſchen Werke von Planck behandelt, während dagegen ſchon früher die Geſchichtswerke von Arnold und von Salig ſich nach ihrem unbefangneren, ja ſelbſt zu einer der Denkweiſe jener beiden Männer verwandten Geſinnung hinneigenden Standpunkte das Verdienſt einer zwar nicht wiſſenſchaftlich genügenden, aber doch gerechteren Darſtellung erworben hatten.

*) Indeß haben die ausführlichen dogmengeſchichtlichen Werke von Baur (Geſchichte der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung), Dorner und Schenkel von ihren Standpunkten aus Beiden eine gleichmäßige, das Verſtändniß allerdings fördernde, nur das Verhältniß zu Luther noch nicht in das rechte Licht ſtellende Berückſichtigung zugewandt.

Schwenkfeld betreffend, so würde es nicht schwer fallen, aus seinen zahlreichen und ausführlichen Schriften für alle einzelnen Punkte, in denen nach unserer obigen Darlegung Luthers wahre Lehre von der durch das System der Schule ihm untergeschobenen abweicht, Parallelstellen aufzufinden, welche in eigenthümlicher, vollkommen selbstständiger Auffassungs- und Ausdrucksweise einen wesentlich übereinstimmenden Sinn beurkunden; mit Ausnahme nur etwa der paradoxen Aeußerungen über den Kampf Christi mit dem Gesetze, denen gleich oder ähnlich lautende sich wohl kaum bei Schwenkfeld finden möchten. Von dem Kampfe mit dem Teufel namentlich spricht er allein unter allen Zeitgenossen, so viel mir bekannt, in Ausdrücken und Wendungen, welche den Lutherischen ganz analog sind, nur in minder kühner Bildlichkeit, und merkwürdigerweise so, daß er einen Anklang an die Anselmische Theorie nebenher gehen läßt, von der er sich sonst eben so entfernt hält, wie Luther, und die seiner innersten Gesinnung eben so diametral widerstrebt. Ich will, zur Vergleichung mit den oben angeführten Aeußerungen Luthers, eine Stelle seiner Schrift: „Von der Sünde und Gnade, Adam und Christo" hier ausziehen; sie findet sich im ersten Theil der Sammlung seiner Werke (1564), S. 463 ff. „Der böse Geist meint zwar, er hätte auch über Christum, den Unschuldigen, Gewalt, wie er über andere schuldige Menschen deren gehabt hat, und nachdem Christus nicht seines Gefallens gelebt, auch ihm nun durch sein Wort, Lehre und Wandel Schaden zu thun angefangen, erweckt er den Haß und Neid der Juden über ihn, bringt Christum in alle Schmach, Marter, Elend und Leiden bis zum Tode des Kreuzes. Es weiß aber der böse Geist nicht, daß dieses Spiel über ihn selbst endlich soll ausgehen, daß ihn das Leiden Christi soll zertreten und zu Schanden machen, daß er dadurch sein Regiment, Gewalt und Macht über den Menschen wird verlieren und der ewigen Höllenpein mit allen den Seinigen unterworfen werden, dagegen aber auch Christus und sein Samen hoch erhöhet. — Dieser Kampf und Schlacht Christi mit dem bösen Geist ist also, wie gehört, angegangen, wiewohl sich auch der böse Geist etwas ließ bedünken und den Braten von fern begann zu schmecken, so hat er doch den Rath Gottes von der Kraft des Leidens Christi eigentlich nicht gewußt noch verstanden. Darum zeucht er mit seinem Heer über Christum fort in aller Macht und Bosheit, erweckt den Judas, durch welchen sein und der Juden Anschläge nach all ihrem Willen vor sich gehen. Kürzlich, Christus der König der Himmel, wird verrathen, gefangen und getödtet. Aber durch solchen Tod und Leiden Christi wird der böse Geist, der Fürst der Welt, überwunden. Ja, ob er's gleich noch nicht gänzlich fühlt, so ist er doch schon geschlagen, verdammt und ausgestoßen. Der Raub, als der arme gefangene Mensch, wird dem Starken, Gewapneten genommen und abgejagt, darum, daß er sich an dem unschuldigsten, allerheiligsten Sohne Gottes mit Unrecht hat vergriffen. — Gott der Barmherzige will vom bösen Geist von wegen dieser begangenen Missethat an Christo, alle gefangene Menschen los, frei und ledig haben, sie aber diesem frommen tugendlichen Herrn und König, seinem Sohne, Christo ganz eigen geben, der für sie gestorben, sie gefreiet und mit seinem Blut alle ihre Sünde abgewaschen und bezahlt, auch ihnen das ewige Leben hat erworben." Hierauf folgt eine Beschreibung der Höllenfahrt, ganz ähnlich jener Lutherischen in der Torgauer Predigt; und dann „hängt sich ein anderer

Hauptmann an, der Tod nämlich, der noch nicht ganz war überwunden, mit welchem Chriſtus auch in einem harten Kampf geſtanden. Denn obwohl Chriſtus von dem Tod ergriffen, auch wahrhaftig geſtorben und begraben, ja durch den Tod aus dem Land der Lebendigen frei hinweg iſt geriſſen worden: ſo mochte ihn doch der Tod die Länge keineswegs behalten, ſondern er mußte ihn bald von ſich laſſen. Da iſt der Tod von Chriſto recht überwunden. Er iſt im Sieg des Lebens ganz verzehrt und verſchlungen. — Sieh, alſo haben wir nun, wie der Tod, Sünde und Hölle mit ihrem König und Regenten auf Chriſtum den unſchuldigen gewaltiglich geſtoßen, mit welchen grauſamen Feinden er von unſertwegen ritterlich geſtritten und durch's Kreuz ſie alle überwunden hat; er hat dem die Macht genommen, der des Todes Gewalt hält, das iſt dem Teufel. — Er hat die Sünde abgetilgt und den Tod, der ihr Geſell iſt, in ſeinem Tod erwürgt, daß ſie hinfür allen denen, die an dieſen Herrn glauben, gar keinen Schaden thun können; er hat auch das Leben und Gerechtigkeit in ſeiner Auferſtehung gnädiglich herfürgebracht." — Indeß iſt nicht die Anſchauung dieſes Kampfes der eigentliche Mittelpunkt von Schwenkfelds Glaubenslehre, wie er es für Luther iſt. Solchen Mittelpunkt hat dieſelbe vielmehr in der Vorſtellung des verklärten und vergotteten Chriſtusleibes. Dieſe iſt bei ihm zwar um keine Stufe über den Charakter der Bildlichkeit hinausgerückt, welchen ihr auch Luther gegeben hat, aber gerade in ihr ſteht Schwenkfeld mit einer ſolchen Fülle der lebendigſten innern Anſchauung und mit einer ſolchen Wärme und Kraft der Ueberzeugung Luthern zur Seite, daß man im Intereſſe des religiöſen Wahrheitsgehalts dieſer Vorſtellung die Verblendung des Letztern nicht genug beklagen kann, welche ihn einen ſolchen Bundesgenoſſen zurückſtoßen ließ. Solches Bedauern wird noch geſteigert, wenn man gewahr wird, wie das Mißverſtändniß ſich an zwei Punkte geknüpft hat, deren einer nur der Gebrauch eines Wortes war, welches, von Schwenkfeld an Luther gerügt, den Letztern zu den gehäſſigſten und ungerechteſten Ausfällen verleitete, der andere aber, wie wir nach Obigem nicht anders urtheilen können, noch entſchiedener Schwenkfeld im Rechte, Luther im Unrechte zeigt. Schwenkfeld hatte an dem Ausdruck Creatur, auf Chriſtus, insbeſondere den auferſtandenen, verklärten angewandt, Anſtoß genommen. Er hatte ſich namentlich gegen den Gebrauch dieſes Ausdrucks in Bezug auf das an Chriſtus zu richtende Gebet erklärt, da es in aller Weiſe für Idololatrie gelten müſſe, eine Creatur anzubeten. Man blicke auf Luthers Erwiderung, wie er, um jenen Ausdruck zu rechtfertigen, zu dem Satze ſeine Zuflucht nehmen muß, daß „in der Anwendung auf Chriſtus alle Worte: Menſch, Menſchheit, Leiden u. ſ. w., eine neue Bedeutung annehmen und zwar nichts Anderes, aber daſſelbe doch auf andere und neue Weiſe ausdrücken." So bezeichne auch „Creatur" im Gebrauch der in Chriſtus erneuten Sprache „ein mit der Gottheit unzertrennlich in Eine Perſon auf unausſprechliche Weiſe vereinigtes Ding" (Opp. ed. Jen. I, fol. 467). „Wenn wir den Menſchen von Maria geboren anbeten", ſo bemerkt er gleichfalls ausdrücklich gegen Schwenkfeld: „ſo beten wir nicht einen abgeſonderten Menſchen an, der für ſich ſelbſt ohne Gott und außer Gott eine ſonderliche eigene Perſon ſei, ſondern wir beten den einigen rechten Gott an, der mit dem Vater und heil. Geiſte ein einiger Gott, und mit der Menſchheit eine

einige Perſon iſt." (WW. IV, S. 335). Kann hiernach etwas klarer ſein, als daß Luther der Sache nach mit Schwenkfeld übereinſtimmt; und wie will man es entſchuldigen, wenn er, ſtatt freundlich ſich mit ihm über die Bedeutung des fraglichen Wortes auseinanderzuſetzen, unter den heftigſten Schelt-reden „in ſolchen Ketzern einen verborgenen Eutyches wittert, die eheſtens, wenn ſie nur erſt das Publicum, welches ſie jetzt ſchonen, für ſich gewonnen haben, mit der Behauptung heraustreten werden, das Wort ſei gar nicht Fleiſch geworden?" — Eutychianismus iſt bekanntlich oft genug Luthern ſeinerſeits von reformirter Seite vorgeworfen worden, und es iſt auch, wie wir uns bald überzeugen werden, kein Zweifel, daß, vom reformirten Stand-punkt angeſehen, dieſer Ketzername auf Luthers und auf Schwenkfelds Lehre gleichmäßig ganz eben ſo als anwendbar erſcheinen muß, wie der Name Neſtorianismus vom Standpunkt Luthers und Schwenkfelds auf die refor-mirte. — Eine reale Differenz beſtand zwiſchen Luther und Schwenkfeld in Bezug auf die Sakramentslehre. Hier nämlich iſt Schwenkfeld im Weſent-lichen ſtets bei derſelben Lehre feſt geblieben, zu der ſich Luther in ſeiner frühern Zeit, vor dem Streit mit Carlſtadt, bekannt hatte: „Sein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken, iſt Chriſto durch den Glauben einverleibt werden und theilhaftig ſein ſeiner Leiden." Dieſer Ausſpruch Luthers in der Aus-legung des vierten Pſalmen (WW. XV, S. 474) drückt, mit Hinzunahme der nähern Motivirung, welche ſich für ihn aus ſeiner Anſchauung des in der Auferſtehung verklärten Fleiſches Chriſti ergab, in der That den Sinn der Abendmahlslehre Schwenkfelds vollſtändig und ſchlagend aus, in welcher ſo-nach die äußere Handlung allerdings in die Bedeutung eines Zeichens zurück-tritt, aber des Zeichens für einen Genuß, der nach der Eigenthümlichkeit von Schwenkfelds Standpunkt eine ganz andere Realität für ſich in Anſpruch nehmen darf, als ihm nach Zwingli's und ſelbſt nach Calvins Lehre zukom-men kann.*)

An die Oppoſition gegen die ſpätere, im confeſſionellen Lutherthum kirch-lich gewordene Geſtaltung von Luthers Abendmahlslehre knüpft ſich bei Schwenkfeld ein, zwar in damaliger Zeit erfolglos gebliebener, aber für die unſrige höchſt beachtenswerther Kampf gegen die Tendenz dogmatiſcher Erſtarrung, Verknöcherung und Veräußerlichung, der ſchon in der letzten Zeit von Luthers Leben, noch mehr aber nach ſeinem Tode das Lutherthum an-heimfiel. Dieſer Kampf insbeſondere iſt es, deſſen Darſtellung, wenn ſie aus dem richtigen Standpunkt und namentlich auch mit richtigem Einblick in das wahre Verhältniß von Schwenkfelds zu Luthers Lehre gegeben würde, einer hiſto-riſch-theologiſchen Monographie über Schwenkfeld, welche in der Literatur unſerer Zeit als ein desideratum zu bezeichnen iſt, ein tief eingreifendes wiſſenſchaft-liches Intereſſe würde geben können. Er iſt von allen Kämpfen des Refor-mationszeitalters vielleicht der einzige, der wenigſtens von einer Seite mit rein ſittlichen Waffen geführt worden iſt, ohne jene unlautere Zuthat wilden Uebermuths und ungebändigter Leidenſchaftlichkeit, wodurch Luthers Polemik,

*) Von neueren Sakramentstheorien iſt mir keine bekannt, die mit dem Sinne der Schwenkfeldiſchen und alſo auch den älteren Lutheriſchen ſo vollſtändig zuſammenträfe, wie die von R. Rothe aufgeſtellte: Theolog. Ethik, Bd. II, S. 456. ff.

oder liebloſer Härte, wodurch die Polemik der Schweizer und auch Melanchthons ſo vielfach entſtellt wird; und er iſt für unſere Zeit nur um ſo lehrreicher, als leider die gute Sache in ihm die unterliegende war. Ungeachtet ſeines Mangels an gelehrter humaniſtiſcher Bildung, der ihm von Luther mit nicht zu verantwortender Gehäſſigkeit vorgeworfen wurde, iſt nämlich Schwenkfeld einer der Wenigen, vielleicht der Einzige unter den theologiſchen Kämpfern jener Zeit, der die barbariſchen Elemente, welche an der damaligen theologiſchen Bildung hafteten, völlig abgeſtreift hatte. Sein Charakter bewährt ſich in dem ununterbrochenen, aber völlig geräuſchloſen und doch mit der raſtloſeſten Thätigkeit verbundenen Märtyrerthum ſeines Lebens als einer der edelſten, welche die Geſchichte kennt, und er läßt uns, bei der Tiefe ſeines religiöſen Gemüths, bei dem Reichthum und der gediegenen Klarheit ſeines allerdings nur in einſeitiger Richtung productiven Geiſtes ſeine „Unkirchlichkeit" wahrlich in ſehr anderem Lichte erblicken, als worin ſie dem kirchlichen Partheigeiſte erſchienen iſt und noch jetzt erſcheinen mag. — Ein Denkmal des gegen ihn gerichteten Partheienkampfes ſind die bekannten Verwerfungsartikel der Lutheriſchen Concordienformel, deren nähere Würdigung ich einer zukünftigen Monographie der eben bezeichneten Art überlaſſen muß. Wenigſtens von einem unter dieſen Artikeln iſt es erlaubt, zu zweifeln, ob Luther ihn würde unterſchrieben haben, nämlich von dem, welcher die Anſicht Schwenkfelds verwirft: „daß das Fleiſch Chriſti durch ſeine Erhöhung dergeſtalt alle göttliche Eigenſchaften angenommen habe, daß Chriſtus jetzt auch nach ſeiner Menſchheit an Macht, Stärke, Majeſtät und Glorie dem Vater und dem Logos in allem, dem Grade und dem Stande des Weſens nach, gleich ſei, und beide Naturen in Chriſtus Ein Weſen, Einen Willen und Eine Herrlichkeit haben, und das Fleiſch Chriſti zum Weſen der heiligen Dreieinigkeit gehöre." Hier könnte von Luthers Standpunkt höchſtens über die Zuläſſigkeit einzelner Ausdrücke geſtritten werden, von denen es aber auch fraglich iſt, ob Schwenkfeld ſich in dieſer Zuſammenſtellung ihrer bedient hat, z. B. des Ausdrucks: quod utriusque naturae una sit essentia. Wiewohl Luther, da er kein Bedenken trug, von der essentia divina des generare und generari zu brauchen, welches der ſcholaſtiſche Sprachgebrauch nicht zulaſſen wollte (Opp. ed. Jen. I. fol. 469), auch hier eigentlich zur Beibehaltung eines rigoriſtiſcheren Wortgebrauches kaum würde einen Grund gehabt haben, und jener Ausdruck, auch im Sinne ſeiner Lehre, in der That ein beſſerer iſt, als der dem Schwenkfeld nicht ohne Grund, obwohl im entgegengeſetzten Sinne, wie den Reformirten, anſtößige, einer Communicatio idiomatum. Daß aber das Fleiſch Chriſti oder die verklärte Menſchennatur durch die Auferſtehung wirklich einen Platz in der göttlichen Dreieinigkeit gewinne, dies würde Luther nicht haben in Abrede ſtellen können, ohne auf den Standpunkt ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung Verzicht zu leiſten, von dem wir hier die Concordienformel, wie auch mehrfach ſonſt, in der That abfallen ſehen.

Andreas Oſiander, der mit ſeinen der damals im Werden begriffenen Orthodoxie anſtößig gewordenen Behauptungen erſt nach Luthers Tode hervorgetreten iſt (über die frühere Geſtalt ſeiner Lehre vergl. die Abhandlung von Heberle in den theolog. Stud. u. Krit. 1844, Bd. II.), hat bekanntlich beſonders durch den Satz Aufſehen gemacht, daß nur der der Seele des

einige Perſon iſt.“ (WW. IV, S. 335). Kann hiernach etwas klarer ſein, als daß Luther der Sache nach mit Schwenkfeld übereinſtimmt; und wie will man es entſchuldigen, wenn er, ſtatt freundlich ſich mit ihm über die Bedeutung des fraglichen Wortes auseinanderzuſetzen, unter den heftigſten Schelt-reden „in ſolchen Ketzern einen verborgenen Eutyches wittert, die eheſtens, wenn ſie nur erſt das Publicum, welches ſie jetzt ſchonen, für ſich gewonnen haben, mit der Behauptung heraustreten werden, das Wort ſei gar nicht Fleiſch geworden?“ — Eutychianismus iſt bekanntlich oft genug Luthern ſeinerſeits von reformirter Seite vorgeworfen worden, und es iſt auch, wie wir uns bald überzeugen werden, kein Zweifel, daß, vom reformirten Stand-punkt angeſehen, dieſer Ketzername auf Luthers und auf Schwenkfelds Lehre gleichmäßig ganz eben ſo als anwendbar erſcheinen muß, wie der Name Neſtorianismus vom Standpunkt Luthers und Schwenkfelds auf die refor-mirte. — Eine reale Differenz beſtand zwiſchen Luther und Schwenkfeld in Bezug auf die Sakramentslehre. Hier nämlich iſt Schwenkfeld im Weſent-lichen ſtets bei derſelben Lehre feſt geblieben, zu der ſich Luther in ſeiner frühern Zeit, vor dem Streit mit Carlſtadt, bekannt hatte: „Sein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken, iſt Chriſto durch den Glauben einverleibt werden und theilhaftig ſein ſeiner Leiden.“ Dieſer Ausſpruch Luthers in der Aus-legung des vierten Pſalmen (WW. XV, S. 474) drückt, mit Hinzunahme der nähern Motivirung, welche ſich für ihn aus ſeiner Anſchauung des in der Auferſtehung verklärten Fleiſches Chriſti ergab, in der That den Sinn der Abendmahlslehre Schwenkfelds vollſtändig und ſchlagend aus, in welcher ſo-nach die äußere Handlung allerdings in die Bedeutung eines Zeichens zurück-tritt, aber des Zeichens für einen Genuß, der nach der Eigenthümlichkeit von Schwenkfelds Standpunkt eine ganz andere Realität für ſich in Anſpruch nehmen darf, als ihm nach Zwingli's und ſelbſt nach Calvins Lehre zukom-men kann. *)

An die Oppoſition gegen die ſpätere, im confeſſionellen Lutherthum kirch-lich gewordene Geſtaltung von Luthers Abendmahlslehre knüpft ſich bei Schwenkfeld ein, zwar in damaliger Zeit erfolglos gebliebener, aber für die unſrige höchſt beachtenswerther Kampf gegen die Tendenz dogmatiſcher Erſtarrung, Verknöcherung und Veräußerlichung, der ſchon in der letzten Zeit von Luthers Leben, noch mehr aber nach ſeinem Tode das Lutherthum an-heimfiel. Dieſer Kampf insbeſondere iſt es, deſſen Darſtellung, wenn ſie aus dem richtigen Standpunkt und namentlich auch mit richtigem Einblick in das wahre Verhältniß von Schwenkfelds zu Luthers Lehre gegeben würde, einer hiſto-riſch-theologiſchen Monographie über Schwenkfeld, welche in der Literatur unſerer Zeit als ein desideratum zu bezeichnen iſt, ein tief eingreifendes wiſſenſchaft-liches Intereſſe würde geben können. Er iſt von allen Kämpfen des Refor-mationszeitalters vielleicht der einzige, der wenigſtens von einer Seite mit rein ſittlichen Waffen geführt worden iſt, ohne jene unlautere Zuthat wilden Uebermuths und ungebändigter Leidenſchaftlichkeit, wodurch Luthers Polemik,

*) Von neueren Sakramentstheorien iſt mir keine bekannt, die mit dem Sinne der Schwenkfeldiſchen und alſo auch den älteren Lutheriſchen ſo vollſtändig zuſammenträfe, wie die von R. Rothe aufgeſtellte: Theolog. Ethik, Bd. II, S. 456. ff.

oder liebloſer Härte, wodurch die Polemik der Schweizer und auch Melanchthons ſo vielfach entſtellt wird; und er iſt für unſere Zeit nur um ſo lehrreicher, als leider die gute Sache in ihm die unterliegende war. Ungeachtet ſeines Mangels an gelehrter humaniſtiſcher Bildung, der ihm von Luther mit nicht zu verantwortender Gehäſſigkeit vorgeworfen wurde, iſt nämlich Schwenkfeld einer der Wenigen, vielleicht der Einzige unter den theologiſchen Kämpfern jener Zeit, der die barbariſchen Elemente, welche an der damaligen theologiſchen Bildung hafteten, völlig abgeſtreift hatte. Sein Charakter bewährt ſich in dem ununterbrochenen, aber völlig geräuſchloſen und doch mit der raſtloſeſten Thätigkeit verbundenen Märtyrerthum ſeines Lebens als einer der edelſten, welche die Geſchichte kennt, und er läßt uns, bei der Tiefe ſeines religiöſen Gemüths, bei dem Reichthum und der gediegenen Klarheit ſeines allerdings nur in einſeitiger Richtung productiven Geiſtes ſeine „Unkirchlichkeit" wahrlich in ſehr anderem Lichte erblicken, als worin ſie dem kirchlichen Partheigeiſte erſchienen iſt und noch jetzt erſcheinen mag. — Ein Denkmal des gegen ihn gerichteten Partheienkampfes ſind die bekannten Verwerfungsartikel der Lutheriſchen Concordienformel, deren nähere Würdigung ich einer zukünftigen Monographie der eben bezeichneten Art überlaſſen muß. Wenigſtens von einem unter dieſen Artikeln iſt es erlaubt, zu zweifeln, ob Luther ihn würde unterſchrieben haben, nämlich von dem, welcher die Anſicht Schwenkfelds verwirft: „daß das Fleiſch Chriſti durch ſeine Erhöhung dergeſtalt alle göttliche Eigenſchaften angenommen habe, daß Chriſtus jetzt auch nach ſeiner Menſchheit an Macht, Stärke, Majeſtät und Glorie dem Vater und dem Logos in allem, dem Grade und dem Stande des Weſens nach, gleich ſei, und beide Naturen in Chriſtus Ein Weſen, Einen Willen und Eine Herrlichkeit haben, und das Fleiſch Chriſti zum Weſen der heiligen Dreieinigkeit gehöre." Hier könnte von Luthers Standpunkt höchſtens über die Zuläſſigkeit einzelner Ausdrücke geſtritten werden, von denen es aber auch fraglich iſt, ob Schwenkfeld ſich in dieſer Zuſammenſtellung ihrer bedient hat, z. B. des Ausdrucks: quod utriusque naturae una sit essentia. Wiewohl Luther, da er kein Bedenken trug, von der essentia divina des generare und generari zu brauchen, welches der ſcholaſtiſche Sprachgebrauch nicht zulaſſen wollte (Opp. ed. Jen. I, fol. 469), auch hier eigentlich zur Beibehaltung eines rigoriſtiſcheren Wortgebrauches kaum würde einen Grund gehabt haben, und jener Ausdruck, auch im Sinne ſeiner Lehre, in der That ein beſſerer iſt, als der dem Schwenkfeld nicht ohne Grund, obwohl im entgegengeſetzten Sinne, wie den Reformirten, anſtößige, einer Communicatio idiomatum. Daß aber das Fleiſch Chriſti oder die verklärte Menſchennatur durch die Auferſtehung wirklich einen Platz in der göttlichen Dreieinigkeit gewinne, dies würde Luther nicht haben in Abrede ſtellen können, ohne auf den Standpunkt ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung Verzicht zu leiſten, von dem wir hier die Concordienformel, wie auch mehrfach ſonſt, in der That abfallen ſehen.

Andreas Oſiander, der mit ſeinen der damals im Werden begriffenen Orthodoxie anſtößig gewordenen Behauptungen erſt nach Luthers Tode hervorgetreten iſt (über die frühere Geſtalt ſeiner Lehre vergl. die Abhandlung von Heberle in den theolog. Stud. u. Krit. 1844, Bd. II.), hat bekanntlich beſonders durch den Satz Aufſehen gemacht, daß nur der der Seele des

Gläubigen inwohnende Chriſtus unſere weſentliche Gerechtigkeit ſei. Daß er um dieſes Satzes willen hat verketzert werden können, iſt wohl das ſtärkſte Zeugniß, welches die nach Luther ſich nennende Kirchenpartei ſich über ihren Abfall von Luther ſelbſt hat ausſtellen können. „Das Wörtlein: Bleiben in Chriſto (Joh. 6, 56), und daß er in uns bleibt, haben Etliche ausgelegt, daß es heiße, nur einen ſchlechten Gedanken haben von Chriſto. Als, wenn ſie betrachtet haben ſein Leiden und Sterben, ſo haben ſie geſagt, es ſei Chriſtus in ihnen und ſie ſind in Chriſto. Und derer ſind auch noch Viele unter uns, die allein meinen, wenn ſie gedenken an Chriſtus, wie er gelitten habe, ſo ſei Chriſtus in ihnen, und ſchätzen den Glauben an Chriſtum nicht für das rechte geiſtliche Weſen Chriſti in uns oder unſer Weſen in Chriſto, ſondern träumen ihnen ſelbſt, daß fides historica gebe das ewige Leben, wenn ſie überhinlaufen, dichten und gedenken von Chriſto, und allein mit dem Spiegelfechten umgehen. Solches hat man im Pabſtthum ſtark getrieben, und noch heutiges Tages: daß man Chriſti Leiden betrachten ſoll. Das hieße denn Chriſtum in meinem Herzen ſein. Damit ſie das Leiden Chriſti gar verkehrt und zu Boden geſtürzt haben. Aber der Herr ſagt nicht: deine Gedanken von mir ſind in mir, oder meine Gedanken ſind in dir, ſondern du, du biſt in mir, und ich, ich bin in dir. Er nennt nicht einen ſchlechten Gedanken, ſondern daß ich in ihm mit Leib, Leben, Seele, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Thorheit und Weisheit ſei, und er, Chriſtus, wiederum in mir auch ſei mit ſeiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit. Das geht nicht zu mit einem Speculiren oder Schemen, durch deine falſchen Gedanken, da es eine gemalte Wohnung iſt, und allein bloße Gedanken ſind.“ Nur dieſe Worte Luthers (WW. IX. S. 612) will ich hier noch hinzufügen zu der anſehnlichen Menge der ſchon im Obigen angeführten Stellen, welche die völlige Uebereinſtimmung Luthers mit Oſiander in dieſem Hauptpunkt beweiſen. Der Streit, den Oſiander mit den Nachfolgern Luthers zu führen hatte, knüpfte ſich an eine exegetiſche Frage, nämlich über die Bedeutung des Wortes δικαιοῦν, welches die Gegner im Sinne des hebräiſchen Hiphil (יַצְדִּיק) verſtanden und durch „für gerecht Erklären“ überſetzt wiſſen wollten. Wir brauchen hier nicht an jene Ausſprüche Luthers zu erinnern, daß keine „Gleißnerei oder Täuſcherei“ in Chriſtus ſei, als ob, was er für gerecht erkläre, nicht eben damit auch gerecht werde. Es genügt, auf die Reihe neuteſtamentlicher Stellen hinzuweiſen, wo Luther δικαιοῦν durch „gerecht Machen“ (Röm. 3, 26, 30. 4, 5. 8, 30 33. Gal. 3. 8), und δικαιοῦσθαι durch „gerecht Werden“ überſetzt (Röm. 2, 13. 3, 20. 24. 5, 1. 9. 1. Kor. 6, 11. Gal. 2, 16. 17. 3, 11. 24. Tit. 3, 7. Jak. 2, 21. 24. 25).*) Auch hatte Oſiander in einer eigenen Schrift ſeine Uebereinſtimmung mit Luther aus des Letztern Schriften dargethan. Die Gegner wußten ſich nur durch die Behauptung zu helfen, daß Luther hin und wieder in die Rechtfertigung die Wiedergeburt und Heiligung mit eingeſchloſſen habe. Daß das eigentliche Moment der dogmatiſchen Entſcheidung in der Stellung liegt, welche man zur Anſelmiſchen Satisfactionstheorie einnimmt, dies ſcheint keine der ſtreitenden Partheien ſich ganz

*) Daß in dieſer Frage Oſiander (und alſo auch Luther?) exegetiſch im Unrecht geweſen ſei, ſetzt Schenkel (Bd. I. S. 303) ohne Weiteres voraus. Ich geſtehe jedoch, daß ich mich auch davon nicht überzeugen kann.

deutlich gemacht zu haben, ſo klar es auch iſt, daß unter „für gerecht Erklären" nichts anderes, als die äußerliche Straferlaſſung um des Verdienſtes Chriſti willen gemeint ſein kann. Aber auch Oſiander, der in ſeinen früheren Schriften die Satisfactionslehre ganz in ihrer Anſelmiſchen Geſtalt hatte gelten laſſen (vergl. die Abhandlung von Heberle, S. 398), ſcheint auch ſpäter eben ſo wenig, wie Luther, zu einem ganz deutlichen Bewußtſein über ſein Verhältniß zu ihr gelangt zu ſein. Daß er ſich aber der Sache nach weit von ihr entfernt hatte, das beweiſt ſowohl die geſammte Tendenz ſeiner Lehre, als auch derartige Aeußerungen, wie z. B. die aus ſeinen Vorleſungen berichtete: „Die Gerechtigkeit in dem Artikel der Rechtfertigung bedeute ganz etwas anderes, als der Schwarm der Theologen es verſtünde, nämlich nicht Gottes Zorn und genaue Beobachtung des Rechts, ſondern Gerechtigkeit, Milde und Leutſeligkeit" (Salig, Hiſtorie der Augsburgiſchen Confeſſion, Bd. II, S. 942.)

In der Concordienformel iſt Oſiander nicht, wie Schwenkfeld, mit Nennung ſeines Namens, aber doch mit hinreichend kenntlicher Bezeichnung ſeiner Lehre befehdet worden. Man würde aber ſehr irre gehen, wenn man die gegen ihn gerichteten Artikel für einen genauen Ausdruck dieſer ſeiner Lehre halten wollte. So z. B. wenn dieſelben ihm den von Luther verworfenen Gegenſatz der fides informis und der fides caritate formata unterlegen, da doch Oſiander allerorten ganz eben ſo, wie Luther, den Glauben als das alleinige Werkzeug der Aneignung des Heils oder der Rechtfertigung prieß. Falſch, aber im hohen Grade charakteriſtiſch für den Standpunkt, auf welchen ſchon bei Abfaſſung der Concordienformel das orthodoxe Lutherthum zurückgeſunken war, iſt auch die Beſchuldigung, daß Oſiander Chriſtus nur nach ſeiner göttlichen, nicht nach ſeiner menſchlichen Natur zu unſerer Gerechtigkeit mache. Gegen dieſe Anklage haben wir die ausdrückliche Erklärung Oſianders: „Es ſoll aber Niemand gedenken, daß, wenn wir ſagen, das Wort, das iſt die göttliche Natur in Chriſto ſei unſer Leben, daß wir darum die menſchliche Natur wollten abſondern und ausſchließen, als hätte ſie nichts dazu, daß wir durch ſeine göttliche Natur lebendig werden, das ſei ferne von uns. Und obwohl Etliche uns deſſelben Schuld geben, ſo werden ſie es doch nimmermehr beweiſen, ſondern mit ihren Lügen in Schande ſtehen. Denn gleich wie die Rebe den Saft und Geiſt, davon ſie grün und fruchtbar wird, aus dem Weinſtock nicht empfangen kann, ſie ſei denn mit dem Stamm und Holz des Weinſtocks ein Leib, alſo auch wir können kein göttlich Leben, Gerechtigkeit, Heiligkeit noch andere göttliche Kraft in keinem Wege aus dem göttlichen Weſen empfangen noch erlangen, wir ſeien denn zuvor durch den Glauben und Taufe in den Herrn J. C. einverleibt." *) Aus der Erläuterung jenes Verdammungsartikels in der Solida declaratio (de just. fid. §. 2 u. 4, S. 682 der Haſe'ſchen Ausgabe) wird deutlich, was der Beweggrund war, dem Oſiander dieſe von ihm ſelbſt zurückgewieſene Meinung unterzulegen. Man meinte eben dies, daß Oſiander den den Gläubigen lebendig inwohnenden, nicht den äußerlichen, hiſtoriſchen Chriſtus, nach Luthers Ausdruck den Christus exaltatus,

*) Dieſe Worte ſind entnommen aus Oſianders Hauptſchrift: „Bekenntniß von dem einigen Herrn J. Chr. und Rechtfertigung des Glaubens." Da die von mir benutzte deutſche Originalausgabe nicht paginirt iſt, ſo vermag ich kein genaueres Citat zu geben.

und zwar nach der realis, nicht nach der personalis exaltatio (vergl. Anm. aaa.) als den eigentlichen Grund der Rechtfertigung bezeichnete, — man meinte, sage ich, eben dies als einseitige Anerkennung der göttlichen Natur des Heilandes im Erlösungswerke bezeichnen zu müssen. Wir können also nicht zweifeln, daß auch durch dieses Verwerfungsurtheil ganz eben so, wie Osiander, auch Luther selbst getroffen wird, Luther, der es sich freilich nie hatte beikommen lassen, daß seine Anhänger je sich würden unterfangen können, dem auferstandenen und durch seine Auferstehung verklärten Christus die menschliche Natur abzusprechen. Noch entschiedener wird er allerdings getroffen durch die Verwerfung des Satzes: Fidem non respicere in solam Christi obedientiam, sed in divinam ejus naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet atque efficax sit, ut per eam inhabitationem peccata nostra tegantur. Sollten dabei etwa die Verfasser der Concordienformel die Worte Osianders (in der vorhin angeführten Schrift) vor Augen gehabt haben: „Dieweil unsere Sünden (2. Kor. 5, 21) auf Christum gelegt sind, so wirken sie an ihm, so viel sie können, nämlich daß er, als hätte er selbst aller Welt Sünde gethan, muß leiden, sterben, sein Blut vergießen und zur Hölle fahren, und das alles für uns. Dagegen, wenn wir durch den Glauben in ihm sind und er in uns, so werden wir in ihm auch Gottes Gerechtigkeit, wie er Sünde geworden ist, d. h. er überschüttet uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit unserer Sünde überschüttet haben": so wird die Anführung dieser Worte genügen, um die beinahe wörtliche Uebereinstimmung des Verketzerten gerade mit solchen Aeußerungen Luthers darzuthun, die wir vor andern als für seine Lehre charakteristisch erkannt haben.

fff. (zu §. 192.)

Es würde nicht schwer fallen, den Unterschied des Systems der Lutherischen Schuldogmatik von Luthers Glaubensanschauungen durch alle Hauptpunkte unserer obigen Darstellung zu verfolgen. Sollte dabei mit historischer Gründlichkeit zu Werke gegangen werden, so müßte diese Parallele bereits mit Melanchthon anheben. Denn er ist es, der, so lebendig und warm er sich auch in einigen seiner frühern Schriften (vor allen in der ersten Ausgabe seiner Loci communes, aber auch noch in der Apologie der Augsburgischen Confession und anderwärts), in Luthers Denk- und Glaubensweise hineingedacht hatte, doch später fast in allen Hauptartikeln zuerst die Losung zu jener Veräußerlichung gab, der bald die ganze Schule des Lutherthums, die Gegner Melanchthons allerdings zum Theil mehr noch, als er selbst, verfallen sind. Der Nagel ist in der That auf den Kopf getroffen, wenn Baumgarten-Crusius sagt (Einleitung in das Studium der Dogmatik, Leipz. 1820): „Die evangelische Kirche hat, durch eine Reihe von Mißverständnissen, zu welchen Melanchthon veranlaßte, erstlich den Glauben blos vom Glauben an die Opferkraft des Todes Jesu verstanden, dann ἔργα νόμου und καλὰ, ἀγαθὰ ἔργα verwechselt." — Da ich indeß von Melanchthon einiges die Rückkehr zur Anselmischen Theorie Betreffende bereits oben angeführt habe, so will ich im Gegenwärtigen eine für den Abfall von Luther in diesem Cardinalpunkte, so wie in dem damit zusammenhängenden, die Bedeutung der Begriffe von Gerechtigkeit und Gesetz betreffend, besonders charakteristische Stelle eines andern der vornehmsten Begründer Lutherischer Dogmatik ausziehen. Illa norma

justitiae, ſagt Martin Chemnitz in ſeinem Examen concilii Tridentini (Franff. 1615, S. 252 f.), quae in Lege est patefacta, est aeterna, immota et immutabilis voluntas Dei. Sed illa requirit et pro peccatis satisfactionem plenissimam, et ad justitiam requirit impletionem legis perfectissimam et purissimam. — Sed nos talem satisfactionem praestare, et talem justitiam in hac vita habere non possumus. — Non ergo justificabitur in conspectu Dei omnis vivens, sed omnes in aeternum damnabuntur? Prorsus ita fieret, quantum ex nobis est. Sed ibi Evangelium patefecit nobis, Deum in arcano suo consilio et immensa misericordia, invenisse talem modum et rationem, ut et justitiae Dei in Lege patefactae satisfieret, et homo gratis per gratiam Dei, fide sine operibus Legis justificaretur ad vitam aeternam: ut scilicet Filius Dei ad liberandum, justificandum et salvandum genus humanum mitteretur in mundum et veniret in carnem. Quomodo vero mediator ille noster factus est justitia nostra, liberator et salvator noster? Num solvendo et destruendo sententiam voluntatis divinae, in Lege patefactam? Hanc certe opinionem et persuasionem ipse Filius Dei dicit falsam esse, quia impossibile hoc sit. Matth. 5. Luc. 16. Sed ideo factus est sub Lege, non pro se aut suo nomine, sed ut eos, qui sub Lege erant, redimeret. Gal. 4. Satisfactionem igitur pro peccatis perpessione poenarum et impletionem Legis perfectissima obedientia, loco et nomine omnium nostrum in se recepit. — Sed inquis: Quid me relevat, quod aliquis alius Legi satisfecit, cum Lex me urgeat? Propter alienam justitiam ille qui ipse peccator est, non justificatur. Respondeo: certum est, Legem requirere ad justitiam ab unoquoque et in unoquoque talem satisfactionem et conformitatem, qualem ipsa requirit; neque enim Legis doctrina est, aliena satisfactione et justitia nos redimi et justificari. Sed Evangelium hoc mysterium absconditum a seculis revelat et patefacit, cum genus humanum Legi non posset satisfacere, et Lex nullo modo posset solvi et destrui, quod Deus fecerit translationem Legis, quod ad articulum satisfactionis attinet, in aliam personam. — Es iſt merkwürdig, wie Chemnitz es nicht verſchmäht, dieſe ſeine Vorſtellung von einer Uebertragung des Geſetzes von den Menſchen auf Chriſtus durch Berufung auf römiſche Autorität zu ſtützen. Er führt Worte des Pighius an: qui licet alias doctrinae nostrae acerbissimus est adversarius, hanc tamen sententiam ut veram, piam et Scripturae consentaneam ipsa veritatis evidentia cogitur agnoscere. Luther hatte gerade umgekehrt von ſeiner Lehre, daß das Geſetz vor Gott in Ewigkeit ſchuldig ſei, ausdrücklich geſagt: hanc theologiam non intelligit humana ratio, nec theologi nostri sub papatu eam intellexerunt. — Wer dieſen Gegenſatz in der Faſſung des Geſetzes, das ſeitdem von allen Dogmatikern der Schule einſtimmig als immota regula divinae voluntatis ejusque justitiae bezeichnet wird (ſ. z. B. Jo. Gerhard. Loc. Theologg. ed. Cotta VII, p. 69), und den Zuſammenhang mit der Stellung zur Satisfactionstheorie, der in der vorſtehenden Stelle des Chemnitz klar vor Augen liegt, bemerkt und begriffen hat: der hat den Schlüſſel zu der ganzen Reihe der Gegenſätze zwiſchen der Lehre Luthers und dem Syſtem der Lutheraner. Wird nämlich ſolchergeſtalt das Verdienſt Chriſti in die Erfüllung des Geſetzes geſetzt, ſtatt in ſeine und der mit ihm verbündeten Mächte Ueberwindung und Zerſtörung: ſo fällt der Schwerpunkt der Erlöſungs-

that wieder, wie bereits in der Lehre des mittelalterlichen Katholicismus dies der Fall war, in den Tod, ſtatt in die Auferſtehung Chriſti. Chriſtus befreit durch ſeinen Tod uns von der Sündenſtrafe, nicht durch ſeine Auferſtehung von der Sünde ſelbſt, die er in ſeinem Leibe aufgeſogen und in dem Tode dieſes Leibes ertödtet hat. Der Glaube an dieſen Chriſtus iſt daher auch wieder der äußere, hiſtoriſche, nicht das fröhliche Ergreifen der lebendigen Heilsſubſtanz, die nach Luther eben nichts anderes, als die fort und fort in jedem Gläubigen ſich vollziehende Auferſtehung des idealen Chriſtus ſelbſt ſein ſollte. Ueber den letztern Punkt, welcher ſchon im Reformationszeitalter den Zielpunkt der Anklagen Schwenkfelds und Oſianders, und dann immer aufs Neue wieder der Myſtik und des Pietismus bildet, kann ich mich hier ohne die Gefahr, ins Endloſe zu gerathen, nicht weiter verbreiten. Dagegen halte ich es der Mühe werth, jenen weniger bemerkten Umſtand, die veränderte Anſicht über die Bedeutung der Auferſtehung Chriſti betreffend, die mit der veränderten Vorſtellung über das Weſen des Glaubens in ſo engem Zuſammenhange ſteht, den oben (Anm. ii.) ausgehobenen Ausſprüchen Luthers einige jener lahmen und unkräftigen Erklärungen der Schule gegenüberzuſtellen, die es allerdings zu rechtfertigen ſcheinen, wenn Neuere (z. B. Bretſchneider, Dogmatik ꝛc. ꝛc. Bd. II, S. 248) nach dem kirchlichen Syſtem eine Inconſequenz darin erblicken wollen, daß man auch die Auferſtehung und Himmelfahrt zum Verſöhnungswerk rechnete. Schon Melanchthon ſetzt in den ſpätern Ausgaben der Loci den Zweck der Auferſtehung, die er alſo, was Luther nicht gethan, im Begriffe abtrennt von Himmelfahrt und Erhöhung, darein: ut initia illius novae vitae, in qua erit nova lux, sapientia et justitia, sine peccato et sine morte, apostolis et reliquo coetui conjuncto cum apostolis monstraretur et palam ob oculos poneretur, — tolleretur vere dubitatio tot dierum, quadraginta videlicet, conversatione, et tot hominum congressibus, oculis, complexibus et colloquiis (Opp. ed. Viteb. I, fol. 261). Ebenſo läßt Hutter Chriſtus auferſtehen: in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra futura resurrectione. Quenſtedt, dem in dieſem Punkte mehrere Spätere, unter andern der von den Neuern beſonders häufig angeführte Hollazius, gefolgt zu ſein ſcheinen, führt als finem οὗ seu cujus der Auferſtehung Chriſti zuerſt an: gloriae Christi demonstrationem et victoriae plenarie reportatae certificationem, fidei nostrae de Christi plenaria satisfactione confirmationem, und erſt an zweiter oder dritter Stelle: beneficiorum morte Christi partorum applicationem, nostram justificationem, spei nostrae de conservatione ad salutem obsignationem, und, als wäre dies nur etwas Beihergehendes: nostram ad vitam aeternam resuscitationem, nostram denique renovationem. Wurde aber eine ſolche Anſicht der Auferſtehung herrſchend, — und daß ſie es bei den Neuern, Rationaliſten wie Supernaturaliſten, noch viel mehr iſt, als bei jenen Aelteren, bedarf keines Beweiſes, — ſo erhellt aus unſerer obigen Darſtellung, wie der theologiſche ſowohl, als auch der anthropologiſche Boden für die dem Lutheriſchen Standpunkt eigenthümlichen chriſtologiſchen Lehren mußte verloren gegangen ſein. Die Vorſtellung der Ubiquität des verklärten Leibes Chriſti und eben ſo auch der Begriff der communicatio idiomatum, ſo durchaus folgerecht beide in Luthers Standpunkte begründet und zum Gegenſtand einer lebendigen Glaubensanſchauung gemacht

waren, ſie beide ſchweben von jetzt an in der Luft und können dem unbefangenen Blicke, trotz alles Aufgebots von Scharfſinn in ihrer Begründung und Entwickelung, nur als Monſtroſitäten erſcheinen.

Daß ein derartiges Syſtem, wie die Dogmatik des orthodoxen Lutherthums, ſich nie an Luthers Namen würde haben knüpfen können, wäre Luther in jeder Beziehung der nämliche geblieben, der er bei ſeinem erſten Auftreten vor dem Streit mit Carlſtadt geweſen war, darüber kann bei den Kennern jener frühern Lutheriſchen Lehre wohl kein Zweifel ſein. Etwas mußte, wenn dieſe Anknüpfung erfolgen ſollte, in Luthers eigener Lehre verändert ſein, was jene Gefangengebung nicht allein der „Vernunft," ſondern auch des lebendigen Glaubens, der keinen Inhalt kennt, welcher nicht unmittelbar aus ſelbſteigener innerer Erfahrung geſchöpft iſt oder in ſolcher Erfahrung einen vollkräftigen Anklang findet, unter der nur äußerlichen Autorität des Wortes oder vielmehr des Buchſtabens begünſtigte; was ſie ſogar in gewiſſem Grade zu fordern ſchien. Wir werden nach unſern obigen Ausführungen nicht zweifeln können, wo wir dieſes Etwas zu ſuchen haben. Es iſt nirgends anders zu ſuchen, als in dem Lehrſtück, welches eben deshalb das Schiboleth des Lutherthums geworden iſt, in der Sacramentstheorie nach jener ſpätern Faſſung, die, nicht zufrieden mit der realen Gegenwart des göttlichen Leibes in dem lebendigen Thun der Gemeinde, noch eine beſondere Einwohnung dieſes Leibes in den ſinnlichen Elementen der zwei, durch das jetzt, dem ſonſtigen Sinne der Lehre Luthers zuwider, als Geheiß oder Gebot gefaßte Wort des Herrn eingeſetzten Sacramente herausbringen wollte. Dies war nicht möglich ohne einen der urſprünglichen Glaubensanſchauung Luthers fremden Glauben an den Buchſtaben der Einſetzungsworte, den man zu dieſem Behufe nicht ohne Gewaltſamkeit von allem übrigen Glaubensinhalt hatte lostrennen müſſen. Und ſo war denn mit dieſer Forderung eines ſeinem Inhalte nach durch das Zeugniß des Geiſtes, das heißt durch innere religiöſe Erfahrung immer nur in ſehr unvollſtändiger und zweideutiger Weiſe bewährten Buchſtabenglaubens aufs Neue dem todten Dogmen- und Hiſtorienglauben Thor und Thüre geöffnet. Communicatio idiomatum und Ubiquität des Leibes Chriſti konnten nunmehr um ſo leichter als unverſtandene Mirakel hingenommen werden, als ja die Einwohnung des verklärten Fleiſches und Blutes in dem Brote und dem Weine des Abendmahls auch dem lebendig Gläubigen ein ſolches Mirakel bleiben mußte. Ganz in dieſem Sinne wurden jene beiden Begriffe unmittelbar nach Luther von Martin Chemnitz behandelt, deſſen Vorgang namentlich für die Darſtellung der Lehre von der communicatio idiomatum in der dogmatiſchen Schule maaßgebend geworden iſt. Die Ubiquität betreffend, ſo kehrte man zwar ſpäter von der Auffaſſung dieſes Theologen, welcher dieſelbe ganz nur auf die göttliche Allmacht hatte ſtellen wollen, zu der der urſprünglichen Anſchauung Luthers beſſer entſprechenden Faſſung zurück, wonach ſie ſelbſtverſtändlich aus der Vereinigung der Naturen folgt.*) Aber bei der ganz äußerlichen und abſtracten Behandlungsweiſe derjenigen Lehren, auf welche aus dieſer Faſſung des Ubiquitätsbegriffs ein helleres Licht hätte fallen können, war damit doch nur wenig gewonnen, und nachdem durch die Entgeiſtung dieſer

*) Vergl. über dieſen Punkt die lehrreiche Ausführung bei Baur, Geſch. d. Dreieinigkeitslehre III, S. 435 ff.

Glaubensvorſtellungen der Glaube an die heilbringende Kraft der Auferſtehung Chriſti ſeines wahren Inhalts beraubt war: ſo konnte es gar nicht anders kommen, als daß die Erlöſungslehre raſch wieder in die der theologiſchen Schule ſeit dem ſpätern Mittelalter ſo geläufigen Anſelmiſchen Formeln hineingegoſſen wurde. — Nicht wenig trug übrigens zu dieſer Umwandlung noch ein Umſtand bei, der allerdings tiefer auch in der urſprünglichen Anlage von Luthers Syſtem begründet war; doch würde derſelbe, wie ſich an dem Beiſpiele Schwenkfelds und der nachfolgenden Myſtik nachweiſen läßt, ohne jenen vorhin erwähnten jedenfalls in anderer Weiſe ſeine Wirkungen geäußert haben. Ich meine nämlich den in den Grundvorausſetzungen von Luthers Lehre verborgenen Begriff transſcendentaler Freiheit (29). Den Widerſpruch zu ertragen, der für das verſtändige Bewußtſein aus der gewaltſamen Niederhaltung dieſes Begriffs hervorging, war nur ein Geiſt von dem Glaubenspathos und der heroiſchen Hartnäckigkeit eines Luther fähig; an eine Verbreitung ſeiner Denk- und Glaubensweiſe ohne irgend welche wenigſtens im Hintergrund des Lehrbegriffs auftauchende Löſung dieſes Widerſpruchs wäre nicht zu denken geweſen. Es iſt bekannt, in welcher ganz nur für den gemeinen Verſtand berechneten Weiſe Melanchthon durch ſeinen Synergismus, und dann das Syſtem der Concordienformel durch ſeine freilich auch nicht widerſpruchsfreien, aber den Widerſpruch doch vor blödern Augen verbergenden Cautelen gegen die Annahme eines decretum absolutum dieſem Bedürfniß entgegengekommen iſt. Minder bemerkt iſt der nothwendige Einfluß dieſer Wendung auf die Lehre vom Geſetz, die, wie wir wiſſen, in dem Syſtem der Lutheraner eine ſo weſentlich andere Geſtalt, als in dem Syſteme Luthers gewonnen hat; und dadurch auf die Geſtaltung auch der andern ſoteriologiſchen Lehren, die mit jener in ſo engem Zuſammenhang ſtehen. Wird nämlich in irgend einer Weiſe die freie Entſcheidung für Gut oder Bös in den ſelbſtbewußten, das Gute und das Böſe als gut oder bös erkennenden Willen der Creatur geſetzt: ſo iſt davon die natürliche Folge, daß in Gott als urſprüngliche Verhältnißbeſtimmung ſeines Willens zu dieſem geſchöpflichen Willen ein fordernder, gebietender Wille, ein Wille des Geſetzes angenommen wird. Non tantum, quod vult nos velle, sed prorsus quodcunque Deus vult, debere nos: ſo hatte Luther, charakteriſtiſch für ſeinen die Urſprünglichkeit der Geſetzesform ausſchließenden Standpunkt (Anm. ee.), in einer ſeiner früheſten Diſſertationen geſagt. Es war natürlich, daß von der Schuldogmatik dieſes quod Deus vult wieder in ein quod vult nos velle verwandelt ward.

ggg. (zu §. 198.)

Wenn man ſich des Ausdrucks Myſtik in der Abſicht bedient, um dadurch eine beſtimmte Claſſe von Erſcheinungen des religiöſen Lebens und der religiöſen Literatur zu bezeichnen: ſo pflegt man darunter entweder ausſchließlich oder vorzugsweiſe diejenigen zu begreifen, bei denen die Richtung auf Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der religiöſen Erfahrung einen mehr oder minder ausdrücklichen Gegenſatz zu eigentlicher theologiſcher Wiſſenſchaft herbeiführt. In dieſem Sinne iſt man gewohnt, in der Literatur des Mittelalters einen Gegenſatz zwiſchen Myſtik und Scholaſtik anzunehmen; dort freilich nicht ohne Unbequemlichkeit, da auch die Erſcheinungen, welche man der erſtern zuzählt, zum großen Theil, namentlich im frühern Mittelalter, in der Form der Wiſſenſchaft auftreten, und da auch der ſpäteren Scholaſtik

manche der Elemente, welche man meiſt nur der Myſtik zuzutheilen pflegt, mit dieſer gemeinſam geblieben ſind. Dagegen hat ſich im ſpätern Mittelalter, und zwar vorzugsweiſe in Deutſchland, ein Zweig der religiöſen Literatur auch durch den Gebrauch der vaterländiſchen Sprache von der theologiſchen Schule ausgeſondert. Für dieſen eignet ſich der Name der Myſtik ſchon ganz in demſelben Sinne, worin wir uns ſeiner hier zur Bezeichnung derjenigen religiöſen Richtung bedient haben, welche innerhalb der Lutheriſchen Kirchenpartei den ausdrücklichen Gegenſatz zur theologiſchen Schule bildet, dem wir, wenn wir ihn auch in andern Regionen der chriſtlichen Kirche hin und wieder auftauchen ſehen, doch nirgends ſonſt eine gleiche geſchichtliche Bedeutung zuſchreiben können. Die Verwandtſchaft des Charakters von Luthers eigener Lehre, beſonders in ihrer früheren Geſtalt, mit der ältern und der gleichzeitigen Myſtik iſt vielfach bemerkt worden, und man hat in dieſem Sinne ſeine anerkennenden Aeußerungen namentlich über Tauler und die „deutſche Theologie" hervorgehoben. Desgleichen hat man nicht unterlaſſen, bei Schwenkfeld und Oſiander auf die Analogie ihrer Denkweiſe mit der myſtiſchen hinzuweiſen. Die Vertreter der myſtiſchen Literatur, ſowohl der aſketiſchen, als auch der theoſophiſchen, haben ſeit dem Reformationszeitalter nie leicht ermangelt, trotz der Oppoſition, in welche ſie ſich immer aufs Neue wieder zu der Lutheriſchen Orthodoxie verwickelt fanden, ſich zu Luther perſönlich doch in ein ganz anderes Verhältniß zu ſtellen, und ſein Anſehen für ſich zu benutzen, auch wenn ſie weiter, als er, vorzuſchreiten ſich gedrungen ſahen, oder wenn ſie zugleich ireniſche Tendenzen verfolgten in Bezug auf andere chriſtliche Glaubensgenoſſenſchaften. Der Umſtand, daß wir bei manchen Myſtikern namentlich der aſketiſchen Richtung, die ich hier, mit Hinblick auf die Geſtalt, welche ſie ſeit dem Schluſſe des ſiebzehnten Jahrhunderts angenommen hat, die pietiſtiſche genannt habe, diejenigen Lehren, welche der Schule am meiſten für die Kennzeichen des ächten Lutherthums gelten, einigermaßen in den Hintergrund zurücktreten und wenig Werth auf ſie gelegt ſehen, darf uns daher nicht abhalten, es doch nicht als zufällig anzuſehen, daß die Myſtiker beider Richtungen ſeit der Reformation vorwiegend in den Kreiſen der Lutheriſchen Kirchenpartei aufgetreten ſind, und daß eigentlich nur hier eine wirkliche διαδοχή derſelben ſtattgefunden hat. Auf der einen Seite zwar motivirt ſich ihr Auftreten hier durch das Bedürfniß der Ergänzung der kirchlichen Einſeitigkeit: denn bis zu demſelben Grade der Veräußerlichung unter den Auſpicien der Schuldogmatik hat ſich das kirchliche Leben in die reformirten Kreiſe nie verirrt. Auf der andern iſt aber, wie geſagt, ſolches Motiv zu ſuchen in der Verwandtſchaft zu dem Geiſte der urſprünglichen Lutherslehre und in dem dieſem Geiſte inwohnenden Triebe zu einer weitern Entfaltung, die ihm im kirchlichen Syſtem verſagt blieb und die ihm überhaupt die theologiſche Wiſſenſchaft bis auf die jüngſte Zeit herab, in welcher ſie erſt allmälig die dazu erforderlichen Organe zu erwerben anfängt, nicht hat gewähren können. Denn, ich wiederhole es, nicht aus dem Geſichtspunkt eines wiſſenſchaftlichen Proceſſes haben wir auch die theoſophiſche Myſtik anzuſehen. Dieſe gehört in ſo fern der Lutheriſchen Geiſtesrichtung noch eigenthümlicher, als die pietiſtiſche an, als ſie ſich von dem enger abgeſchloſſenen Kreiſe nicht blos der reformirten Lehre, ſondern auch des reformirten Kirchenlebens noch viel weiter entfernt; wie ihr denn auch die

reformirte Parthei von vorn herein, in dem Proceſſe gegen Servet, den Krieg angekündigt hat. Sie iſt allerdings eine theoretiſche Thätigkeit, aber nicht eine abſtracte, ſondern eine intuitive; ihre Organe ſind der innere Sinn und die ſchöpferiſche Einbildungskraft, aber nicht der ſondernde Verſtand oder die ſpeculative Vernunft. Ihr Treiben iſt in Folge der Beſchaffenheit dieſer ihrer Organe nothwendig ein einſames, von dem äußern kirchlichen Leben noch weiter entfernt, als das der aſketiſchen Myſtik. Wie die gnoſtiſchen Häretiker im früheſten kirchlichen Alterthum, ſo hat es die theoſophiſche Myſtik zu allen Zeiten, wenn ſie darauf ausging, eine unmittelbare Einwirkung auf die Kirche üben zu wollen, nur zu einem ungeſunden Sectenweſen gebracht. Die geſunden und gediegenen Geiſter dieſer Richtung dagegen, wie unter den Lutheranern ein Valentin Weigel, Jakob Böhme, F. Ch. Oetinger, haben ſich mit einer ſtillen Wirkſamkeit begnügt, deren Früchte man erſt dann im Stande ſein wird abzuſchätzen, wenn für die kirchliche Wiſſenſchaft die Zeit gekommen iſt, ſich die ächten darunter anzueignen und die beihergehenden phantaſtiſchen Schößlinge auszuſcheiden.

hhh. (zu §. 200.)

Man mag die Gebrechen der Lutheriſchen Schuldogmatik noch ſo deutlich einſehen, man mag insbeſondere, wie wir es im Obigen gethan haben, ihren Abfall von dem Glaubensprincip des großen Lehrers, für deſſen Werk ſie wollte gehalten ſein, ſich noch ſo beſtimmt zum Bewußtſein bringen: ſo wird man ſich doch dem Eingeſtändniß nicht entziehen können, daß ihre Entwickelung durch eine ſo feſtgeſchloſſene Reihe verſtandes- und wiſſenskräftiger Arbeiten hindurch etwas in hohem Grade Imponirendes hat, und den Eindruck einer geſchichtlichen Nothwendigkeit hervorbringt, an der jedes Widerſtreben ſcheitern mußte, auch wenn daſſelbe von Principien ausging, in denen der Keim einer noch tiefern Wahrheit enthalten war. In dieſem Sinne iſt auch von Standpunkten aus, welche keineswegs den Principien des Syſtems huldigen, ſondern ſich einer darüber hinausgeſchrittenen Einſicht bewußt ſind, die Vertretung deſſelben in Bezug auf ſeine angeblich höhere geſchichtliche Berechtigung im Kampfe mit gleichzeitigen Gegnern und Rivalen unternommen worden. So z. B. in der Schrift von K. Fr. A. Schelling: „Proteſtantismus und Philoſophie" (Hamb. u. Gotha 1848). Dieſelbe ſucht in einer Deduction, welche freilich nur die allgemeinſten Umriſſe des hiſtoriſchen Entwickelungsganges verzeichnet, und die Abweichung der perſönlichen Denkweiſe Luthers von der Denkweiſe ſeiner Schule völlig mit Stillſchweigen übergeht, den Beweis zu führen, daß der edle Kern des Materialprincips der Reformation nur in der wohlthätigen Verhüllung dieſer harten Schale den Unbilden der Zeit Trotz bieten und für die Zeit der Reife eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins, dem ſeine Entfaltung zu einer ächten Glaubenslehre künftig verdankt werden ſoll, bewahrt werden konnte. — Ich glaube das Wahre, was in dieſer Anſicht enthalten iſt, nicht unrichtig abzuſchätzen, wenn ich ihr vor allem dies einräume, daß ſchon das Moment der Wiſſenſchaftlichkeit, welches die kirchliche Dogmatik vor dem Glaubensſtandpunkte Luthers und vor dem der Myſtik voraus hat, ſie allerdings geeignet macht, ein Bedürfniß der Kirche auszufüllen, welches von jenem Standpunkt aus keine Befriedigung zu erwarten hat. Iſt auch der Charakter dieſer Wiſſenſchaftlichkeit ein nur abſtracter, verſtandesmäßiger: ſo leiſtet

er dennoch das, was vor allen Dingen geleiſtet werden muß, wenn es eine ſichtbare Kirchengemeinſchaft geben ſoll, und was durch anderthalb Jahrtauſende hindurch der katholiſchen Orthodoxie ihre Ueberlegenheit geſichert hat über alle entgegenſtrebenden, zum Theil aus wirklich tiefem religiöſen Grunde ſtammenden Tendenzen. Auch die evangeliſche Kirche würde ohne eine als Syſtem in geſchloſſener, verſtändiger Gliederung auftretende Glaubenswiſſenſchaft nicht haben beſtehen können; ſie konnte nicht durch einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten hindurch auf die Geburt einer Wiſſenſchaft warten, welche in der tiefern Weiſe ächter Speculation dieſes Bedürfniß befriedigen ſoll. — Aber eine andere Frage ſcheint mir dieſe zu ſein, ob zur Befriedigung dieſes Bedürfniſſes gerade eine ſpecifiſch *Lutheriſche* Dogmatik erfordert war. Die nächſte Folge unſerer Betrachtung wird zeigen, daß dem allgemeinen Bedürfniß evangeliſch-kirchlicher Wiſſenſchaft ſchon vor der Entſtehung der Lutheriſchen Schuldogmatik die ſchweizeriſchen Reformatoren mit einer ſogleich in wiſſenſchaftlicher Weiſe von ihnen begründeten Glaubenslehre entgegengekommen waren. Daß in dieſer Lehre das materiale Princip der Reformation einigermaßen hinter dem formalen zurückgetreten iſt, mag ſeine Richtigkeit haben. Aber damit iſt die Frage noch nicht beantwortet, ob die reformirte Lehre nicht dennoch ausgereicht hätte zur Vertretung des materiellen Princips der Glaubensgerechtigkeit, in ſo weit, als auf dem Standpunkt jener Zeit ſolche Vertretung überhaupt durch kirchliche *Wiſſenſchaft* zu ermöglichen war. Es dürfte ſchwer ſein, für den Standpunkt einer unbefangenen geſchichtlichen Betrachtung zu erweiſen, daß durch die orthodoxe Dogmatik des Lutherthums dieſe Aufgabe beſſer, als durch die reformirte, gelöſt worden ſei. Denn die eigentlich vollkräftige Vertretung dieſes Princips war ja auch in der Lutheriſchen Parthei nicht die wiſſenſchaftlich dogmatiſche, ſondern die im ausdrücklichen Gegenſatz dazu von der Myſtik übernommene, deren geſchichtliche Bedeutung dem Verfaſſer der vorhin genannten Schrift ganz unerkannt geblieben iſt. Dieſe würde, wenn es zu keiner abgeſonderten Dogmatik des Lutherthums gekommen wäre, der reformirten, das heißt unter dieſer Vorausſetzung, der allgemein evangeliſchen Dogmatik eben ſo zur Seite geſtanden ſein, wie ſie jetzt der Lutheriſchen zur Seite ſteht, und ſie würde die Lücken, die jene ausdrücklich nach der Seite, auf der Luther ſteht, auch dann möchte offen gelaſſen haben, in vollkräftigerer Weiſe ausgefüllt haben, als dies durch jene Schuldogmatik hat geſchehen können.

iii. (zu §. 202.)

Der ausdrückliche Wille irgend einer Kirchenparthei, als ſelbſtſtändige Particularkirche zu exiſtiren, getrennt von der kirchlichen Gemeinſchaft mit andern Kreiſen der chriſtlichen Kirche, denen man dabei doch den Charakter der Kirche, den ausdrücklichen Beſitz der Heilsgüter, welche dieſen Charakter, den Charakter des *allgemeinen* chriſtlichen Kirchenthums bedingen, ausdrücklich zugeſteht, — dieſer Wille, welcher da, wo er eintritt, nur eintreten kann in Folge einer Differenz in Beſtimmungen des Lehrbegriffs, welche als nothwendig zum Heile, das durch den Glauben gewonnen werden ſoll, *nicht* erkannt worden iſt, er iſt in jedem Falle ein unchriſtlicher, ja widerchriſtlicher. Dies ſollte nach apoſtoliſchen Ausſprüchen des Inhalts, wie 1. Kor. 1, 10 f., auch denjenigen einleuchten, die zur Anerkennung derartiger Fundamentalwahrheiten des Chriſtenthums

noch der Autorität eines buchſtäblichen Wortes oder Geheißes bedürfen. Denn die Gemeinſchaft des Himmelreiches, deren ſelbſtbewußte Darſtellung innerhalb der Menſchenwelt die chriſtliche Kirche durch den Willen ihres göttlichen Urhebers zu ſein berufen iſt, erſtreckt ſich ihrer Natur nach über alle des Heiles Theilhaftigen, und ſie ſchließt keinen aus, der ſich nicht ſelbſt ausſchließt. Dies hat man auch zu keiner frühern Zeit verkannt, und im Reformationszeitalter vielleicht weniger als je. Denn nur in ganz unfreiwilliger Weiſe hat jenes Zeitalter dem confeſſionellen Sonderkirchenthum den Urſprung gegeben. — Von der Verantwortlichkeit für die Abtrennung der evangeliſchen Kirchengemeinſchaft von der römiſch-katholiſchen trägt nicht Luther, ſondern ſeine Gegner den größern Theil; denn dieſe haben ihn ausgeſchloſſen, nicht er ſie. Die Verantwortlichkeit aber für die erſte Gründung einer Sonderkirche innerhalb der allgemeinen evangeliſchen Kirche trägt er allein; denn er iſt es, der ſeinen frühern Genoſſen um der eingetretenen Meinungsverſchiedenheit willen die volle kirchliche Gemeinſchaft verweigert hat. Aber auch Luther hat letzteres nur in der ehrlichen Ueberzeugung gethan, daß bei Nichtanerkennung deſſen, was ihm in der Sacramentslehre als Wahrheit galt, das Heil der Seele gefährdet ſei. „Darum heißts, rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder nichts geglaubt," ſo hatte er nahe am Schluß ſeines Lebens in jenem harten, zunächſt gegen Schwenkfeld, daneben aber auch gegen die Anhänger Zwingli's gerichteten Abſagungsſchreiben geſagt, welches man, wenn auch nicht gerade um dieſes Wortes willen, lieber nicht geſchrieben wünſchen möchte. „Der heilige Geiſt läßt ſich nicht trennen noch theilen, daß er ein Stück ſollte wahrhaftig und das andere falſch lehren oder glauben laſſen. Denn alle Ketzer ſind dieſer Art, daß ſie erſtlich alle an einem Artikel anfangen, darnach müſſen ſie alle hernach, und alleſammt verläugnet ſein: gleichwie der Ring, ſo er einen Berſten oder Riß kriegt, taugt er ganz und gar nicht mehr, und wo die Glocke an einem Orte berſtet, klingt ſie auch nichts mehr und iſt ganz untüchtig" (WW. XXI, S. 445). Mit einem Wort: Luther *wollte* nicht eine Lutheriſche Sonderkirche; er wollte ſie den Reformirten gegenüber ſo wenig, wie den Anhängern des Papſtthums gegenüber. Er wollte ſie ſo wenig, wie irgend einer ſeiner chriſtlichen Zeitgenoſſen oder Vorgänger je in irgend einer Geſtalt eine Sonderkirche *als ſolche* gewollt hat. Denn, wie geſagt: dieſe Entdeckung iſt der jüngſten Zeit und ihrer Theologie vorbehalten geblieben, daß die Trennung der allgemeinen chriſtlichen Kirche in eine Mehrheit von Sonderkirchen mit geſchiedener Lehre, geſchiedenem Regiment und geſchiedener Verwaltung der Sacramente an ſich ſelbſt kein Uebel, kein Widerſpruch gegen den Sinn der Verkündigung des einigen Himmelreichs, welches den Menſchen nahe gekommen, ja daß ſie, wie Einige keck genug ſind, hinzuzufügen, ſogar ein Gut, ein von dem Herrn der Kirche Gewolltes und Beabſichtigtes ſei. — Und ſo können denn auch wir, wie paradox es immerhin auch klingen mag, nicht umhin, aus dem Standpunkte des chriſtlichen Begriffs der Einen, allgemeinen Kirche zu behaupten, daß jede Particularkirche, nenne ſie ſich wie ſie wolle und habe ſie ein Bekenntniß oder einen Lehrbegriff, welchen ſie wolle, nur in ſo fern zur Exiſtenz berechtigt iſt, als ſie nicht Particularkirche, ſondern ſchlechthin nur Kirche, Theil der einen allgemeinen Kirche, oder, wiefern die andern vermeintlichen Bekenner des Chriſtenthums den Bedingungen nicht genügen,

welche ſie zum Beſtehen derſelben für weſentlich erkennt, ſelbſt die eine allgemeine Kirche ſein will. Dies war Luthers Geſinnung, und weil ſie es war, weil Luther den Katholiken gegenüber von vorn herein nicht ſelbſt ausſchloß, ſondern von ihnen ausgeſchloſſen ward, den Reformirten aber gegenüber die ehrliche Ueberzeugung hegte, daß ihnen Momente des Glaubens fehlten, die zum Beſtand der Kirche, zur Gewißheit des Heils unerläßlich ſind: ſo hatte er zur Gründung einer Sonderkirche, die ſeinem Bewußtſein eben nicht als Sonderkirche galt, die hiſtoriſche Berechtigung, die für ſeine Nachfolger nur ſo lange dauert, als ſie dieſes Bewußtſein theilen, aber mit dem Augenblicke aufhört, wo ſie zu der Einſicht gelangen, daß andere ſogenannte „Kirchen" eben ſo ſehr Kirche ſind, wie ſie ſelbſt.

kkk. (zu §. 206.)

Ich habe oben (Anm. xx) mit der Rüge der Gewaltſamkeit in jener Geſtalt der Lutheriſchen Abendmahlslehre, welche den Bruch mit den ſchweizeriſchen Reformatoren herbeiführte, doch ſogleich die Anerkennung verbunden, daß auch dieſe dem Ganzen des Lehrbegriffs eigentlich von Haus aus fremde Wendung doch eines tiefern Wahrheitskernes nicht entbehrt, freilich eines ſolchen, der in Luthers eigner Lehre nicht zur Reife gediehen iſt. Damit meinte ich nach der einen Seite zwar, in gegenſtändlicher Beziehung, die Beſtimmung jenes Sacramentes, der Chriſtenheit den thatſächlichen Genuß des σῶμα τοῦ Χριστοῦ im bibliſchen Wortſinne, das heißt (162) den Genuß ihrer eigenen organiſchen und lebendigen Gemeinſchaft in einem ſpecifiſchen Sinne zu gewähren, nicht blos in dem allgemeinen, der auch außerhalb der äußerlichen Sacramenthandlung ſtattfindet. Nach der andern Seite aber, in ſubjectiver Beziehung, meinte ich das hier Ausgeſprochene: die myſtiſche Beziehung des Sacramentbegriffs auf einen Begriff inwohnender Natur oder Leiblichkeit in Gott, von welchem Luther, ſo wenig er dafür in ſeiner Lehre eine ausdrückliche Stelle fand, doch die Ahnung hegte, daß er unentbehrlich iſt, um das Band zwiſchen Gottheit und Menſchheit in der realen Weiſe feſtzuknüpfen, nach welcher ihn ſeine Glaubensanſchauung hindrängte. Das große Wort Oetingers, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes iſt," kann, ſo wenig es auch bei Luther ausdrücklich vorkommt, doch in Wahrheit für ein aus dem innerſten Sinne dieſer Glaubensanſchauung heraus geſprochenes gelten. Und ſo iſt es denn vor allen andern Nachfolgern Luthers eben Oetinger, der in ſeinem theoſophiſchen Syſteme den Begriff des verklärten Fleiſches Chriſti in einer Weiſe entwickelt hat, wodurch ſich der Zuſammenhang aller ächt religiöſer Grundanſchauungen der theoſophiſchen Myſtik mit der Lutheriſchen Sacramentslehre wenigſtens denen vor Augen legt, die für den Gehalt jener Anſchauungen nicht verſchloſſen ſind. Da die Lehre dieſes geiſtvollen und tiefſchauenden Mannes jetzt durch das treffliche Werk von Auberlen: „Die Theoſophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen," Tüb. 1847, allgemeiner zugänglich geworden iſt: ſo darf ich auf dieſes Werk diejenigen, welche für meine hier aufgeſtellte Behauptung den Beweis fordern möchten, um ſo mehr verweiſen, als ich denſelben ohne ein ausführlicheres Eingehen auf den Inhalt der Theoſophie, als die Abſicht der gegenwärtigen Schrift mir verſtattet, hier nicht zu geben vermöchte. — Ob freilich die Anknüpfung der theoſophiſchen Anſchauungen von der Leiblichkeit der gottmenſchlichen Doppelnatur an die Lutheriſche Sacramentslehre, die bei

that wieder, wie bereits in der Lehre des mittelalterlichen Katholicismus dies der Fall war, in den Tod, ſtatt in die Auferſtehung Chriſti. Chriſtus befreit durch ſeinen Tod uns von der Sündenſtrafe, nicht durch ſeine Auferſtehung von der Sünde ſelbſt, die er in ſeinem Leibe aufgeſogen und in dem Tode dieſes Leibes ertödtet hat. Der Glaube an dieſen Chriſtus iſt daher auch wieder der äußere, hiſtoriſche, nicht das fröhliche Ergreifen der lebendigen Heilsſubſtanz, die nach Luther eben nichts anderes, als die fort und fort in jedem Gläubigen ſich vollziehende Auferſtehung des idealen Chriſtus ſelbſt ſein ſollte. Ueber den letztern Punkt, welcher ſchon im Reformationszeitalter den Zielpunkt der Anklagen Schwenkfelds und Oſianders, und dann immer aufs Neue wieder der Myſtik und des Pietismus bildet, kann ich mich hier ohne die Gefahr, ins Endloſe zu gerathen, nicht weiter verbreiten. Dagegen halte ich es der Mühe werth, jenen weniger bemerkten Umſtand, die veränderte Anſicht über die Bedeutung der Auferſtehung Chriſti betreffend, die mit der veränderten Vorſtellung über das Weſen des Glaubens in ſo engem Zuſammenhange ſteht, den oben (Anm. ii.) ausgehobenen Ausſprüchen Luthers einige jener lahmen und unkräftigen Erklärungen der Schule gegenüberzuſtellen, die es allerdings zu rechtfertigen ſcheinen, wenn Neuere (z. B. Bretſchneider, Dogmatik ꝛc. ꝛc. Bd. II, S. 248) nach dem kirchlichen Syſtem eine Inconſequenz darin erblicken wollen, daß man auch die Auferſtehung und Himmelfahrt zum Verſöhnungswerk rechnete. Schon Melanchthon ſetzt in den ſpätern Ausgaben der Loci den Zweck der Auferſtehung, die er alſo, was Luther nicht gethan, im Begriffe abtrennt von Himmelfahrt und Erhöhung, darein: ut initia illius novae vitae, in qua erit nova lux, sapientia et justitia, sine peccato et sine morte, apostolis et reliquo coetui conjuncto cum apostolis monstraretur et palam ob oculos poneretur, — tolleretur vere dubitatio tot dierum, quadraginta videlicet, conversatione, et tot hominum congressibus, oculis, complexibus et colloquiis (Opp. ed. Viteb. I, fol. 261). Ebenſo läßt Hutter Chriſtus auferſtehen: in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra futura resurrectione. Quenſtedt, dem in dieſem Punkte mehrere Spätere, unter andern der von den Neuern beſonders häufig angeführte Hollazius, gefolgt zu ſein ſcheinen, führt als finem οὗ seu cujus der Auferſtehung Chriſti zuerſt an: gloriae Christi demonstrationem et victoriae plenarie reportatae certificationem, fidei nostrae de Christi plenaria satisfactione confirmationem, und erſt an zweiter oder dritter Stelle: beneficiorum morte Christi partorum applicationem, nostram justificationem, spei nostrae de conservatione ad salutem obsignationem, und, als wäre dies nur etwas Beihergehendes: nostram ad vitam aeternam resuscitationem, nostram denique renovationem. Wurde aber eine ſolche Anſicht der Auferſtehung herrſchend, — und daß ſie es bei den Neuern, Rationaliſten wie Supernaturaliſten, noch viel mehr iſt, als bei jenen Aelteren, bedarf keines Beweiſes, — ſo erhellt aus unſerer obigen Darſtellung, wie der theologiſche ſowohl, als auch der anthropologiſche Boden für die dem Lutheriſchen Standpunkt eigenthümlichen chriſtologiſchen Lehren mußte verloren gegangen ſein. Die Vorſtellung der Ubiquität des verklärten Leibes Chriſti und eben ſo auch der Begriff der communicatio idiomatum, ſo durchaus folgerecht beide in Luthers Standpunkte begründet und zum Gegenſtand einer lebendigen Glaubensanſchauung gemacht

waren, ſie beide ſchweben von jetzt an in der Luft und können dem unbefangenen Blicke, trotz alles Aufgebots von Scharfſinn in ihrer Begründung und Entwickelung, nur als Monſtroſitäten erſcheinen.

Daß ein derartiges Syſtem, wie die Dogmatik des orthodoxen Lutherthums, ſich nie an Luthers Namen würde haben knüpfen können, wäre Luther in jeder Beziehung der nämliche geblieben, der er bei ſeinem erſten Auftreten vor dem Streit mit Carlſtadt geweſen war, darüber kann bei den Kennern jener frühern Lutheriſchen Lehre wohl kein Zweifel ſein. Etwas mußte, wenn dieſe Anknüpfung erfolgen ſollte, in Luthers eigener Lehre verändert ſein, was jene Gefangengebung nicht allein der „Vernunft," ſondern auch des lebendigen Glaubens, der keinen Inhalt kennt, welcher nicht unmittelbar aus ſelbſteigener innerer Erfahrung geſchöpft iſt oder in ſolcher Erfahrung einen vollkräftigen Anklang findet, unter der nur äußerlichen Autorität des Wortes oder vielmehr des Buchſtabens begünſtigte; was ſie ſogar in gewiſſem Grade zu fordern ſchien. Wir werden nach unſern obigen Ausführungen nicht zweifeln können, wo wir dieſes Etwas zu ſuchen haben. Es iſt nirgends anders zu ſuchen, als in dem Lehrſtück, welches eben deshalb das Schiboleth des Lutherthums geworden iſt, in der Sacramentstheorie nach jener ſpätern Faſſung, die, nicht zufrieden mit der realen Gegenwart des göttlichen Leibes in dem lebendigen Thun der Gemeinde, noch eine beſondere Einwohnung dieſes Leibes in den ſinnlichen Elementen der zwei, durch das jetzt, dem ſonſtigen Sinne der Lehre Luthers zuwider, als Geheiß oder Gebot gefaßte Wort des Herrn eingeſetzten Sacramente herausbringen wollte. Dies war nicht möglich ohne einen der urſprünglichen Glaubensanſchauung Luthers fremden Glauben an den Buchſtaben der Einſetzungsworte, den man zu dieſem Behufe nicht ohne Gewaltſamkeit von allem übrigen Glaubensinhalt hatte losſtrennen müſſen. Und ſo war denn mit dieſer Forderung eines ſeinem Inhalte nach durch das Zeugniß des Geiſtes, das heißt durch innere religiöſe Erfahrung immer nur in ſehr unvollſtändiger und zweideutiger Weiſe bewährten Buchſtabenglaubens aufs Neue dem todten Dogmen- und Hiſtorienglauben Thor und Thüre geöffnet. Communicatio idiomatum und Ubiquität des Leibes Chriſti konnten nunmehr um ſo leichter als unverſtandene Mirakel hingenommen werden, als ja die Einwohnung des verklärten Fleiſches und Blutes in dem Brote und dem Weine des Abendmahls auch dem lebendig Gläubigen ein ſolches Mirakel bleiben mußte. Ganz in dieſem Sinne wurden jene beiden Begriffe unmittelbar nach Luther von Martin Chemnitz behandelt, deſſen Vorgang namentlich für die Darſtellung der Lehre von der communicatio idiomatum in der dogmatiſchen Schule maaßgebend geworden iſt. Die Ubiquität betreffend, ſo kehrte man zwar ſpäter von der Auffaſſung dieſes Theologen, welcher dieſelbe ganz nur auf die göttliche Allmacht hatte ſtellen wollen, zu der der urſprünglichen Anſchauung Luthers beſſer entſprechenden Faſſung zurück, wonach ſie ſelbſtverſtändlich aus der Vereinigung der Naturen folgt.*) Aber bei der ganz äußerlichen und abſtracten Behandlungsweiſe derjenigen Lehren, auf welche aus dieſer Faſſung des Ubiquitätsbegriffs ein helleres Licht hätte fallen können, war damit doch nur wenig gewonnen, und nachdem durch die Entgeiſtung dieſer

*) Vergl. über dieſen Punkt die lehrreiche Ausführung bei Baur, Geſch. d. Dreieinigkeitslehre III, S. 435 ff.

Glaubensvorſtellungen der Glaube an die heilbringende Kraft der Auferſtehung Chriſti ſeines wahren Inhalts beraubt war: ſo konnte es gar nicht anders kommen, als daß die Erlöſungslehre raſch wieder in die der theologiſchen Schule ſeit dem ſpätern Mittelalter ſo geläufigen Anſelmiſchen Formeln hineingegoſſen wurde. — Nicht wenig trug übrigens zu dieſer Umwandlung noch ein Umſtand bei, der allerdings tiefer auch in der urſprünglichen Anlage von Luthers Syſtem begründet war; doch würde derſelbe, wie ſich an dem Beiſpiele Schwenkfelds und der nachfolgenden Myſtik nachweiſen läßt, ohne jenen vorhin erwähnten jedenfalls in anderer Weiſe ſeine Wirkungen geäußert haben. Ich meine nämlich den in den Grundvorausſetzungen von Luthers Lehre verborgenen Begriff transſcendentaler Freiheit (29). Den Widerſpruch zu ertragen, der für das verſtändige Bewußtſein aus der gewaltſamen Niederhaltung dieſes Begriffs hervorging, war nur ein Geiſt von dem Glaubenspathos und der heroiſchen Hartnäckigkeit eines Luther fähig; an eine Verbreitung ſeiner Denk- und Glaubensweiſe ohne irgend welche wenigſtens im Hintergrund des Lehrbegriffs auftauchende Löſung dieſes Widerſpruchs wäre nicht zu denken geweſen. Es iſt bekannt, in welcher ganz nur für den gemeinen Verſtand berechneten Weiſe Melanchthon durch ſeinen Synergismus, und dann das Syſtem der Concordienformel durch ſeine freilich auch nicht widerſpruchsfreien, aber den Widerſpruch doch vor blödern Augen verbergenden Cautelen gegen die Annahme eines decretum absolutum dieſem Bedürfniß entgegengekommen iſt. Minder bemerkt iſt der nothwendige Einfluß dieſer Wendung auf die Lehre vom Geſetz, die, wie wir wiſſen, in dem Syſtem der Lutheraner eine ſo weſentlich andere Geſtalt, als in dem Syſteme Luthers gewonnen hat; und dadurch auf die Geſtaltung auch der andern ſoteriologiſchen Lehren, die mit jener in ſo engem Zuſammenhang ſtehen. Wird nämlich in irgend einer Weiſe die freie Entſcheidung für Gut oder Bös in den ſelbſtbewußten, das Gute und das Böſe als gut oder bös erkennenden Willen der Creatur geſetzt: ſo iſt davon die natürliche Folge, daß in Gott als urſprüngliche Verhältnißbeſtimmung ſeines Willens zu dieſem geſchöpflichen Willen ein fordernder, gebietender Wille, ein Wille des Geſetzes angenommen wird. Non tantum, quod vult nos velle, sed prorsus quodcunque Deus vult, debere nos: ſo hatte Luther, charakteriſtiſch für ſeinen die Urſprünglichkeit der Geſetzesform ausſchließenden Standpunkt (Anm. ee.), in einer ſeiner früheſten Diſſertationen geſagt. Es war natürlich, daß von der Schuldogmatik dieſes quod Deus vult wieder in ein quod vult nos velle verwandelt ward.

555. (zu §. 198.)

Wenn man ſich des Ausdrucks Myſtik in der Abſicht bedient, um dadurch eine beſtimmte Claſſe von Erſcheinungen des religiöſen Lebens und der religiöſen Literatur zu bezeichnen: ſo pflegt man darunter entweder ausſchließlich oder vorzugsweiſe diejenigen zu begreifen, bei denen die Richtung auf Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der religiöſen Erfahrung einen mehr oder minder ausdrücklichen Gegenſatz zu eigentlicher theologiſcher Wiſſenſchaft herbeiführt. In dieſem Sinne iſt man gewohnt, in der Literatur des Mittelalters einen Gegenſatz zwiſchen Myſtik und Scholaſtik anzunehmen; dort freilich nicht ohne Unbequemlichkeit, da auch die Erſcheinungen, welche man der erſtern zuzählt, zum großen Theil, namentlich im frühern Mittelalter, in der Form der Wiſſenſchaft auftreten, und da auch der ſpäteren Scholaſtik

manche der Elemente, welche man meiſt nur der Myſtik zuzutheilen pflegt, mit dieſer gemeinſam geblieben ſind. Dagegen hat ſich im ſpätern Mittelalter, und zwar vorzugsweiſe in Deutſchland, ein Zweig der religiöſen Literatur auch durch den Gebrauch der vaterländiſchen Sprache von der theologiſchen Schule ausgeſondert. Für dieſen eignet ſich der Name der Myſtik ſchon ganz in demſelben Sinne, worin wir uns ſeiner hier zur Bezeichnung derjenigen religiöſen Richtung bedient haben, welche innerhalb der Lutheriſchen Kirchenparthei den ausdrücklichen Gegenſatz zur theologiſchen Schule bildet, dem wir, wenn wir ihn auch in andern Regionen der chriſtlichen Kirche hin und wieder auftauchen ſehen, doch nirgends ſonſt eine gleiche geſchichtliche Bedeutung zuſchreiben können. Die Verwandtſchaft des Charakters von Luthers eigener Lehre, beſonders in ihrer früheren Geſtalt, mit der ältern und der gleichzeitigen Myſtik iſt vielfach bemerkt worden, und man hat in dieſem Sinne ſeine anerkennenden Aeußerungen namentlich über Tauler und die „deutſche Theologie" hervorgehoben. Desgleichen hat man nicht unterlaſſen, bei Schwenkfeld und Oſiander auf die Analogie ihrer Denkweiſe mit der myſtiſchen hinzuweiſen. Die Vertreter der myſtiſchen Literatur, ſowohl der aſketiſchen, als auch der theoſophiſchen, haben ſeit dem Reformationszeitalter nie leicht ermangelt, trotz der Oppoſition, in welche ſie ſich immer aufs Neue wieder zu der Lutheriſchen Orthodoxie verwickelt fanden, ſich zu Luther perſönlich doch in ein ganz anderes Verhältniß zu ſtellen, und ſein Anſehen für ſich zu benutzen, auch wenn ſie weiter, als er, vorzuſchreiten ſich gedrungen ſahen, oder wenn ſie zugleich ireniſche Tendenzen verfolgten in Bezug auf andere chriſtliche Glaubensgenoſſenſchaften. Der Umſtand, daß wir bei manchen Myſtikern namentlich der aſketiſchen Richtung, die ich hier, mit Hinblick auf die Geſtalt, welche ſie ſeit dem Schluſſe des ſiebzehnten Jahrhunderts angenommen hat, die pietiſtiſche genannt habe, diejenigen Lehren, welche der Schule am meiſten für die Kennzeichen des ächten Lutherthums gelten, einigermaßen in den Hintergrund zurücktreten und wenig Werth auf ſie gelegt ſehen, darf uns daher nicht abhalten, es doch nicht als zufällig anzuſehen, daß die Myſtiker beider Richtungen ſeit der Reformation vorwiegend in den Kreiſen der Lutheriſchen Kirchenparthei aufgetreten ſind, und daß eigentlich nur hier eine wirkliche διαδοχή derſelben ſtattgefunden hat. Auf der einen Seite zwar motivirt ſich ihr Auftreten hier durch das Bedürfniß der Ergänzung der kirchlichen Einſeitigkeit: denn bis zu demſelben Grade der Veräußerlichung unter den Auſpicien der Schuldogmatik hat ſich das kirchliche Leben in die reformirten Kreiſe nie verirrt. Auf der andern iſt aber, wie geſagt, ſolches Motiv zu ſuchen in der Verwandtſchaft zu dem Geiſte der urſprünglichen Lutherslehre und in dem dieſem Geiſte inwohnenden Triebe zu einer weitern Entfaltung, die ihm im kirchlichen Syſtem verſagt blieb und die ihm überhaupt die theologiſche Wiſſenſchaft bis auf die jüngſte Zeit herab, in welcher ſie erſt allmälig die dazu erforderlichen Organe zu erwerben anfängt, nicht hat gewähren können. Denn, ich wiederhole es, nicht aus dem Geſichtspunkt eines wiſſenſchaftlichen Proceſſes haben wir auch die theoſophiſche Myſtik anzuſehen. Dieſe gehört in ſo fern der Lutheriſchen Geiſtesrichtung noch eigenthümlicher, als die pietiſtiſche an, als ſie ſich von dem enger abgeſchloſſenen Kreiſe nicht blos der reformirten Lehre, ſondern auch des reformirten Kirchenlebens noch viel weiter entfernt; wie ihr denn auch die

reformirte Parthei von vorn herein, in dem Proceſſe gegen Servet, den Krieg angekündigt hat. Sie iſt allerdings eine theoretiſche Thätigkeit, aber nicht eine abſtracte, ſondern eine intuitive; ihre Organe ſind der innere Sinn und die ſchöpferiſche Einbildungskraft, aber nicht der ſondernde Verſtand oder die ſpeculative Vernunft. Ihr Treiben iſt in Folge der Beſchaffenheit dieſer ihrer Organe nothwendig ein einſames, von dem äußern kirchlichen Leben noch weiter entfernt, als das der aſketiſchen Myſtik. Wie die gnoſtiſchen Häretiker im früheſten kirchlichen Alterthum, ſo hat es die theoſophiſche Myſtik zu allen Zeiten, wenn ſie darauf ausging, eine unmittelbare Einwirkung auf die Kirche üben zu wollen, nur zu einem ungeſunden Sectenweſen gebracht. Die geſunden und gediegenen Geiſter dieſer Richtung dagegen, wie unter den Lutheranern ein Valentin Weigel, Jakob Böhme, F. Ch. Oetinger, haben ſich mit einer ſtillen Wirkſamkeit begnügt, deren Früchte man erſt dann im Stande ſein wird abzuſchätzen, wenn für die kirchliche Wiſſenſchaft die Zeit gekommen iſt, ſich die ächten darunter anzueignen und die beihergehenden phantaſtiſchen Schößlinge auszuſcheiden.

hhh. (zu §. 200.)

Man mag die Gebrechen der Lutheriſchen Schuldogmatik noch ſo deutlich einſehen, man mag insbeſondere, wie wir es im Obigen gethan haben, ihren Abfall von dem Glaubensprincip des großen Lehrers, für deſſen Werk ſie wollte gehalten ſein, ſich noch ſo beſtimmt zum Bewußtſein bringen: ſo wird man ſich doch dem Eingeſtändniß nicht entziehen können, daß ihre Entwickelung durch eine ſo feſtgeſchloſſene Reihe verſtandes- und wiſſenskräftiger Arbeiten hindurch etwas in hohem Grade Imponirendes hat, und den Eindruck einer geſchichtlichen Nothwendigkeit hervorbringt, an der jedes Widerſtreben ſcheitern mußte, auch wenn daſſelbe von Principien ausging, in denen der Keim einer noch tiefern Wahrheit enthalten war. In dieſem Sinne iſt auch von Standpunkten aus, welche keineswegs den Principien des Syſtems huldigen, ſondern ſich einer darüber hinausgeſchrittenen Einſicht bewußt ſind, die Vertretung deſſelben in Bezug auf ſeine angeblich höhere geſchichtliche Berechtigung im Kampfe mit gleichzeitigen Gegnern und Rivalen unternommen worden. So z. B. in der Schrift von K. Fr. A. Schelling: „Proteſtantismus und Philoſophie" (Hamb. u. Gotha 1848). Dieſelbe ſucht in einer Deduction, welche freilich nur die allgemeinſten Umriſſe des hiſtoriſchen Entwickelungsganges verzeichnet, und die Abweichung der perſönlichen Denkweiſe Luthers von der Denkweiſe ſeiner Schule völlig mit Stillſchweigen übergeht, den Beweis zu führen, daß der edle Kern des Materialprincips der Reformation nur in der wohlthätigen Verhüllung dieſer harten Schale den Unbilden der Zeit Trotz bieten und für die Zeit der Reife eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins, dem ſeine Entfaltung zu einer ächten Glaubenslehre künftig verdankt werden ſoll, bewahrt werden konnte. — Ich glaube das Wahre, was in dieſer Anſicht enthalten iſt, nicht unrichtig abzuſchätzen, wenn ich ihr vor allem dies einräume, daß ſchon das Moment der Wiſſenſchaftlichkeit, welches die kirchliche Dogmatik vor dem Glaubensſtandpunkte Luthers und vor dem der Myſtik voraus hat, ſie allerdings geeignet macht, ein Bedürfniß der Kirche auszufüllen, welches von jenem Standpunkt aus keine Befriedigung zu erwarten hat. Iſt auch der Charakter dieſer Wiſſenſchaftlichkeit ein nur abſtracter, verſtandesmäßiger; ſo leiſtet

er dennoch das, was vor allen Dingen geleiſtet werden muß, wenn es eine ſichtbare Kirchengemeinſchaft geben ſoll, und was durch anderthalb Jahrtauſende hindurch der katholiſchen Orthodoxie ihre Ueberlegenheit geſichert hat über alle entgegenſtrebenden, zum Theil aus wirklich tiefem religiöſen Grunde ſtammenden Tendenzen. Auch die evangeliſche Kirche würde ohne eine als Syſtem in geſchloſſener, verſtändiger Gliederung auftretende Glaubenswiſſenſchaft nicht haben beſtehen können; ſie konnte nicht durch einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten hindurch auf die Geburt einer Wiſſenſchaft warten, welche in der tiefern Weiſe ächter Speculation dieſes Bedürfniß befriedigen ſoll. — Aber eine andere Frage ſcheint mir dieſe zu ſein, ob zur Befriedigung dieſes Bedürfniſſes gerade eine ſpecifiſch *Lutheriſche* Dogmatik erfordert war. Die nächſte Folge unſerer Betrachtung wird zeigen, daß dem allgemeinen Bedürfniß evangeliſch-kirchlicher Wiſſenſchaft ſchon vor der Entſtehung der Lutheriſchen Schuldogmatik die ſchweizeriſchen Reformatoren mit einer ſogleich in wiſſenſchaftlicher Weiſe von ihnen begründeten Glaubenslehre entgegengekommen waren. Daß in dieſer Lehre das materiale Princip der Reformation einigermaßen hinter dem formalen zurückgetreten iſt, mag ſeine Richtigkeit haben. Aber damit iſt die Frage noch nicht beantwortet, ob die reformirte Lehre nicht dennoch ausgereicht hätte zur Vertretung des materiellen Princips der Glaubensgerechtigkeit, in ſo weit, als auf dem Standpunkt jener Zeit ſolche Vertretung überhaupt durch kirchliche *Wiſſenſchaft* zu ermöglichen war. Es dürfte ſchwer ſein, für den Standpunkt einer unbefangenen geſchichtlichen Betrachtung zu erweiſen, daß durch die orthodoxe Dogmatik des Lutherthums dieſe Aufgabe beſſer, als durch die reformirte, gelöſt worden ſei. Denn die eigentlich vollkräftige Vertretung dieſes Princips war ja auch in der Lutheriſchen Parthei nicht die wiſſenſchaftlich dogmatiſche, ſondern die im ausdrücklichen Gegenſatz dazu von der Myſtik übernommene, deren geſchichtliche Bedeutung dem Verfaſſer der vorhin genannten Schrift ganz unerkannt geblieben iſt. Dieſe würde, wenn es zu keiner abgeſonderten Dogmatik des Lutherthums gekommen wäre, der reformirten, das heißt unter dieſer Vorausſetzung, der allgemein evangeliſchen Dogmatik eben ſo zur Seite geſtanden ſein, wie ſie jetzt der Lutheriſchen zur Seite ſteht, und ſie würde die Lücken, die jene ausdrücklich nach der Seite, auf der Luther ſteht, auch dann möchte offen gelaſſen haben, in vollkräftigerer Weiſe ausgefüllt haben, als dies durch jene Schuldogmatik hat geſchehen können.

iii. (zu §. 202.)

Der ausdrückliche Wille irgend einer Kirchenparthei, als ſelbſtſtändige Particularkirche zu exiſtiren, getrennt von der kirchlichen Gemeinſchaft mit andern Kreiſen der chriſtlichen Kirche, denen man dabei doch den Charakter der Kirche, den ausdrücklichen Beſitz der Heilsgüter, welche dieſen Charakter, den Charakter des *allgemeinen* chriſtlichen Kirchenthums bedingen, ausdrücklich zugeſteht, — dieſer Wille, welcher da, wo er eintritt, nur eintreten kann in Folge einer Differenz in Beſtimmungen des Lehrbegriffs, welche als nothwendig zum Heile, das durch den Glauben gewonnen werden ſoll, *nicht* erkannt worden iſt, er iſt in jedem Falle ein unchriſtlicher, ja widerchriſtlicher. Dies ſollte nach apoſtoliſchen Ausſprüchen des Inhalts, wie 1. Kor. 1, 10 f., auch denjenigen einleuchten, die zur Anerkennung derartiger Fundamentalwahrheiten des Chriſtenthums

noch der Autorität eines buchſtäblichen Wortes oder Geheißes bedürfen. Denn die Gemeinſchaft des Himmelreiches, deren ſelbſtbewußte Darſtellung innerhalb der Menſchenwelt die chriſtliche Kirche durch den Willen ihres göttlichen Urhebers zu ſein berufen iſt, erſtreckt ſich ihrer Natur nach über alle des Heiles Theilhaftigen, und ſie ſchließt keinen aus, der ſich nicht ſelbſt ausſchließt. Dies hat man auch zu keiner frühern Zeit verkannt, und im Reformationszeitalter vielleicht weniger als je. Denn nur in ganz unfreiwilliger Weiſe hat jenes Zeitalter dem confeſſionellen Sonderkirchenthum den Urſprung gegeben. — Von der Verantwortlichkeit für die Abtrennung der evangeliſchen Kirchengemeinſchaft von der römiſch-katholiſchen trägt nicht Luther, ſondern ſeine Gegner den größern Theil; denn dieſe haben ihn ausgeſchloſſen, nicht er ſie. Die Verantwortlichkeit aber für die erſte Gründung einer Sonderkirche innerhalb der allgemeinen evangeliſchen Kirche trägt er allein; denn er iſt es, der ſeinen frühern Genoſſen um der eingetretenen Meinungsverſchiedenheit willen die volle kirchliche Gemeinſchaft verweigert hat. Aber auch Luther hat letzteres nur in der ehrlichen Ueberzeugung gethan, daß bei Nichtanerkennung deſſen, was ihm in der Sacramentslehre als Wahrheit galt, das Heil der Seele gefährdet ſei. „Darum heißts, rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder nichts geglaubt," ſo hatte er nahe am Schluß ſeines Lebens in jenem harten, zunächſt gegen Schwenkfeld, daneben aber auch gegen die Anhänger Zwingli's gerichteten Abſagungsſchreiben geſagt, welches man, wenn auch nicht gerade um dieſes Wortes willen, lieber nicht geſchrieben wünſchen möchte. „Der heilige Geiſt läßt ſich nicht trennen noch theilen, daß er ein Stück ſollte wahrhaftig und das andere falſch lehren oder glauben laſſen. Denn alle Ketzer ſind dieſer Art, daß ſie erſtlich alle an einem Artikel anfangen, darnach müſſen ſie alle hernach, und alleſammt verläugnet ſein: gleichwie der Ring, ſo er einen Borſten oder Ritz kriegt, taugt er ganz und gar nicht mehr, und wo die Glocke an einem Orte berſtet, klingt ſie auch nichts mehr und iſt ganz untüchtig" (WW. XXI, S. 445). Mit einem Wort: Luther *wollte* nicht eine Lutheriſche Sonderkirche; er wollte ſie den Reformirten gegenüber ſo wenig, wie den Anhängern des Papſtthums gegenüber. Er wollte ſie ſo wenig, wie irgend einer ſeiner chriſtlichen Zeitgenoſſen oder Vorgänger je in irgend einer Geſtalt eine Sonderkirche *als ſolche* gewollt hat. Denn, wie geſagt: dieſe Entdeckung iſt der jüngſten Zeit und ihrer Theologie vorbehalten geblieben, daß die Trennung der allgemeinen chriſtlichen Kirche in eine Mehrheit von Sonderkirchen mit geſchiedener Lehre, geſchiedenem Regiment und geſchiedener Verwaltung der Sacramente an ſich ſelbſt kein Uebel, kein Widerſpruch gegen den Sinn der Verkündigung des einigen Himmelreichs, welches den Menſchen nahe gekommen, ja daß ſie, wie Einige keck genug ſind, hinzuzufügen, ſogar ein Gut, ein von dem Herrn der Kirche Gewolltes und Beabſichtigtes ſei. — Und ſo können denn auch wir, wie paradox es immerhin auch klingen mag, nicht umhin, aus dem Standpunkte des chriſtlichen Begriffs der Einen, allgemeinen Kirche zu behaupten, daß jede Particularkirche, nenne ſie ſich wie ſie wolle und habe ſie ein Bekenntniß oder einen Lehrbegriff, welchen ſie wolle, nur in ſo fern zur Exiſtenz berechtigt iſt, als ſie nicht Particularkirche, ſondern ſchlechthin nur Kirche, Theil der einen allgemeinen Kirche, oder, wiefern die andern vermeintlichen Bekenner des Chriſtenthums den Bedingungen nicht genügen,

welche ſie zum Beſtehen derſelben für weſentlich erkennt, ſelbſt die eine allgemeine Kirche ſein will. Dies war Luthers Geſinnung, und weil ſie es war, weil Luther den Katholiken gegenüber von vorn herein nicht ſelbſt ausſchloß, ſondern von ihnen ausgeſchloſſen ward, den Reformirten aber gegenüber die ehrliche Ueberzeugung hegte, daß ihnen Momente des Glaubens fehlten, die zum Beſtand der Kirche, zur Gewißheit des Heils unerläßlich ſind: ſo hatte er zur Gründung einer Sonderkirche, die ſeinem Bewußtſein eben nicht als Sonderkirche galt, die hiſtoriſche Berechtigung, die für ſeine Nachfolger nur ſo lange dauert, als ſie dieſes Bewußtſein theilen, aber mit dem Augenblicke aufhört, wo ſie zu der Einſicht gelangen, daß andere ſogenannte „Kirchen" eben ſo ſehr Kirche ſind, wie ſie ſelbſt.

kkk. (zu §. 206.)

Ich habe oben (Anm. xx) mit der Rüge der Gewaltſamkeit in jener Geſtalt der Lutheriſchen Abendmahlslehre, welche den Bruch mit den ſchweizeriſchen Reformatoren herbeiführte, doch ſogleich die Anerkennung verbunden, daß auch dieſe dem Ganzen des Lehrbegriffs eigentlich von Haus aus fremde Wendung doch eines tiefern Wahrheitskernes nicht entbehrt, freilich eines ſolchen, der in Luthers eigner Lehre nicht zur Reife gediehen iſt. Damit meinte ich nach der einen Seite zwar, in gegenſtändlicher Beziehung, die Beſtimmung jenes Sacramentes, der Chriſtenheit den thatſächlichen Genuß des σῶμα τοῦ Χριστοῦ im bibliſchen Wortſinne, das heißt (162) den Genuß ihrer eigenen organiſchen und lebendigen Gemeinſchaft in einem ſpecifiſchen Sinne zu gewähren, nicht blos in dem allgemeinen, der auch außerhalb der äußerlichen Sacramenthandlung ſtattfindet. Nach der andern Seite aber, in ſubjectiver Beziehung, meinte ich das hier Ausgeſprochene: die myſtiſche Beziehung des Sacramentbegriffs auf einen Begriff inwohnender Natur oder Leiblichkeit in Gott, von welchem Luther, ſo wenig er dafür in ſeiner Lehre eine ausdrückliche Stelle fand, doch die Ahnung hegte, daß er unentbehrlich iſt, um das Band zwiſchen Gottheit und Menſchheit in der realen Weiſe feſtzuknüpfen, nach welcher ihn ſeine Glaubensanſchauung hindrängte. Das große Wort Oetingers, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes iſt," kann, ſo wenig es auch bei Luther ausdrücklich vorkommt, doch in Wahrheit für ein aus dem innerſten Sinne dieſer Glaubensanſchauung heraus geſprochenes gelten. Und ſo iſt es denn vor allen andern Nachfolgern Luthers eben Oetinger, der in ſeinem theoſophiſchen Syſteme den Begriff des verklärten Fleiſches Chriſti in einer Weiſe entwickelt hat, wodurch ſich der Zuſammenhang aller ächt religiöſer Grundanſchauungen der theoſophiſchen Myſtik mit der Lutheriſchen Sacramentslehre wenigſtens denen vor Augen legt, die für den Gehalt jener Anſchauungen nicht verſchloſſen ſind. Da die Lehre dieſes geiſtvollen und tiefſchauenden Mannes jetzt durch das treffliche Werk von Auberlen: „Die Theoſophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen," Tüb. 1847, allgemeiner zugänglich geworden iſt: ſo darf ich auf dieſes Werk diejenigen, welche für meine hier aufgeſtellte Behauptung den Beweis fordern möchten, um ſo mehr verweiſen, als ich denſelben ohne ein ausführlicheres Eingehen auf den Inhalt der Theoſophie, als die Abſicht der gegenwärtigen Schrift mir verſtattet, hier nicht zu geben vermöchte. — Ob freilich die Anknüpfung der theoſophiſchen Anſchauungen von der Leiblichkeit der gottmenſchlichen Doppelnatur an die Lutheriſche Sacramentslehre, die bei

Oetinger jedenfalls eine noch ausdrücklichere iſt, als z. B. bei Jakob Böhme, wiewohl ſie auch bei dieſem nicht fehlt, für die klare Ausbildung jener Anſchauungen ſelbſt in jeder Beziehung von Vortheil geweſen iſt: dies iſt eine weitere Frage, deren Beantwortung man im Gegenwärtigen noch weniger ſuchen wird.

III. (zu §. 207.)

Von dem Anlaß des Streites zwiſchen Luther und den Schweizern iſt ſorgfältig zu unterſcheiden der Grund und Kern ihres Zwieſpalts, welcher viel tiefer liegt, aber ohne jenen Anlaß vielleicht nie in der Weiſe, welche den Bruch der Gemeinſchaft herbeiführt, den Partheien zum Bewußtſein gekommen wäre. Der Anlaß war der Widerſpruch der Schweizer gegen Luthers Sacramentslehre. Daß Luther mit dieſem Widerſpruche den Widerſpruch, den gegen eben dieſes Lehrſtück Schwenkfeld erhoben hatte, trotz des weiten Abſtandes zwiſchen Schwenkfelds und Zwingli's Denkweiſe, doch ganz aus gleichem Geſichtspunkt behandele, und in beiden einen gleich gewichtigen Grund zum Abbrechen jeder Gemeinſchaft finden konnte: dieſer Umſtand zeigt ohne Zweifel, daß der thatſächliche Bruch nicht aus einem klaren Bewußtſein über Inhalt und Bedeutung des wirklich vorhandenen Gegenſatzes zwiſchen den beiderſeitigen Standpunkten hervorgegangen iſt. Denn dieſer Gegenſatz war zwiſchen ihm und Schwenkfeld keineswegs derſelbe, wie zwiſchen ihm und den Schweizern. Dennoch dürfen wir auch von Luther, trotz des Mißgriffs, den er mit dieſer Gleichſtellung ſo verſchiedenartiger Gegner beging, auf das Beſtimmteſte behaupten, daß die eigentliche Triebfeder ſeiner Hartnäckigkeit in dieſem einen Punkte das Gefühl von der weitgreifenden Bedeutung des Gegenſatzes war, der ſich in einem Theile der Gegner hinter den Widerſpruch gegen ſeine Abendmahlslehre verbarg, und nicht einmal nur verbarg, ſondern ſchon in Zwingli's und Oekolompadius' Polemik ausdrücklich kund gegeben hatte. Ich halte mich hierüber an ſeine eignen Aeußerungen, ſowohl anderwärts, als namentlich in der vorhin (Anm. iii) erwähnten Schrift. „Lieber Menſch, wer nicht will glauben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immer mehr glauben den Artikel von der Menſchheit und Gottheit Chriſti in einer Perſon? Und ficht dich an, daß du den Leib Chriſti mündlich empfängſt, wenn du das Brot vom Altar iſſeſt, item das Blut Chriſti empfängſt mündlich, wenn du den Wein trinkſt im Abendmahl: ſo muß dich gewißlich vielmehr anfechten, wie die unendliche und unbegreifliche Gottheit, ſo allenthalben weſentlich iſt und ſein muß, leiblich beſchloſſen und begriffen werde in der Menſchheit und in der Jungfrau Leibe." Obwohl dieſe Worte gegen Schwenkfeld, den ſie nicht trafen, ganz eben ſo geſprochen ſind, wie gegen Zwingli, den ſie in Luthers Sinne allerdings treffen: ſo zeigt doch ihre Faſſung ſelbſt, daß ihm dabei die Zwingli'ſche Faſſung des Begriffes der Menſchwerdung vorgeſchwebt hat, in der er auf ſeinem Standpunkt nur eine Verläugnung dieſes Begriffs erblicken konnte. Die Reformirten ihrerſeits waren zwar in der Behauptung des gegen Luthers Abendmahlslehre eingelegten Widerſpruchs nicht hartnäckiger, als Schwenkfeld ſeinerſeits es auch geweſen iſt. Aber der Grund dieſes Widerſpruchs war bei ihnen ein anderer, und nur dieſer Grund hat ihrem Widerſpruch die geſchichtliche Bedeutung gegeben, die der Widerſpruch Schwenkfelds nicht hat gewinnen können. Es liegt nämlich dieſer Grund, wie die Folge unſerer Betrachtung zeigen wird, in der von Luther abweichenden

Auffassung der christologischen Grundthatsache des Christenthums; und dies berechtigt uns, die Christologie, und nicht die Abendmahlslehre, als den eigentlichen Sitz der Principien des Gegensatzes der zwei evangelischen Hauptpartheien anzusehen.

mmm. (zu §. 209.)

Der Satz, daß in Christus die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, sich zu Einer Hypostase oder Persönlichkeit vereinigt haben, ist bekanntlich das Ergebniß der Kämpfe, welche im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus geführt worden waren. So wie dieser Satz formulirt ist in den Beschlüssen der chalcedonischen Kirchenversammlung und in dem Briefe des römischen Bischofs Leo an Flavianus, — bekanntlich die Documente, welche von der nachfolgenden Kirchenlehre als maaßgebend betrachtet worden sind, — scheinen nicht ohne Absichtlichkeit die Worte so gestellt zu sein, daß die Einheit der Person (in dem griechischen Texte des Concilienbeschlusses sind beide Worte: πρόσωπον und ὑπόστασις gebraucht) als das erst aus der Vereinigung der Naturen Hervorgehende erscheint; während doch der Zusammenhang des Lehrbegriffes vielmehr die Forderung mit sich gebracht hätte, die vorweltliche Persönlichkeit des Sohnes oder Logos, wie es anderwärts auch immer geschehen ist, als den alleinigen Träger der Eigenschaften zu bezeichnen, welche aus der Vereinigung nicht sowohl der göttlichen Natur, als vielmehr eben dieser Persönlichkeit selbst, mit der menschlichen Natur sich ergeben. Jedenfalls ist der Doppelsinn, der in dieser Wendung liegt, mag er nun in der Formel selbst beabsichtigt gewesen sein oder nicht, von der nachfolgenden Kirchenlehre benutzt worden. Diese nämlich hat in diesem ganzen Artikel sich stets mit besonderer Vorliebe solcher Ausdrucksweisen bedient, welche den eigentlichen Fragepunkt vielmehr verhüllen, als klar ihn herausstellen oder beantworten. Sie hat dadurch selbst solche Sätze und Begriffe in ein zweideutiges Licht gestellt, welche nach ihrer Beschaffenheit und ihrem ursprünglichen Sinne vor andern hätten dienen können, jede solche Zweideutigkeit zu zerstreuen; so z. B. die noch in der Darstellung des Johannes Damascenus sehr klaren und keineswegs zweideutigen Lehren von der ἀντίδοσις und der περιχώρησις (vergl. hierüber die richtige Bemerkung Baurs gegen Dorner, Gesch. der Dreieinigkeitsl. II, S. 200 f.). Es braucht nicht erst daran erinnert zu werden, wie in jüngster Zeit selbst ein Theolog, wie Schleiermacher, dessen Lehre doch offenbar nur eine menschliche, nicht eine rein göttliche Persönlichkeit in Christus kennt, unmittelbar nach dem Tadel des „verwirrenden doppelten Gebrauches des Wortes Person, dort nämlich drei Personen in einem Wesen, und hier Eine Person aus zwei Naturen," nichtsdestoweniger sich leicht entschließen konnte zu der Annahme des Satzes von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrer Unterschiedenheit von der göttlichen; in so fern nämlich, „wie zur Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen das uns Allen einwohnende Bewußtsein Gottes, so zur Persönlichkeit Christi das wesentliche Sein Gottes in ihm gehörte, und es, um dieses hervorzubringen, einer göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur bedurfte, und diese nun zugleich beides war und als dasselbe, die Menschwerdung des göttlichen Wesens und das Werden der Person Christi." Es braucht, sage ich, nicht erst an solche Beispiele, deren die neuere theologische

Literatur in Menge darbietet, erinnert zu werden. Denn ähnliche Deutungen des Begriffs der Anhypoſtaſie waren keiner Zeit ganz fremd, und auch dem Reformationszeitalter nicht, wie das Beiſpiel der ſchweizeriſchen Theologen zeigt, welche dieſen Begriff keineswegs verwarfen, obgleich der Sinn, in dem ſie ſich ihn aneigneten, ganz ein anderer ſein mußte, als bei Luther und ſeiner Parthei. Dennoch aber iſt der urſprüngliche Sinn deſſelben, und der in allen frühern Zeiten bei weitem vorherrſchende, erweislich der nämliche, wie bei den Letzteren. Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis, iſt ein berühmter, von den Theologen des Mittelalters häufig wiederholter Ausſpruch des Auguſtinus (de fid. ad Petr. 17). Wer dieſen Ausſpruch wiederholte, der konnte damit offenbar nichts anderes ſagen wollen, als daß die Perſönlichkeit Chriſti nicht eine aus Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur neu entſtandene, ſondern daß ſie die mit Eigenſchaften des menſchlichen Fleiſches, das heißt der menſchlichen Natur, überkleidete ewige Perſönlichkeit des göttlichen Logos iſt. Der Schein des Apollinarismus, der noch an dieſem Ausſpruche haftet, ſo wie an dem ſinnverwandten des Ambroſius (de fid. c. Ar. 8): Filius Dei, cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit, non substantiam immutavit, sed illuvias ejusdem corporis aeterno claritatis suae lumine illustravit, ut ad nos per tramitem corporis ejus lux Spiritus sancti et aeternae vitae gratia redundaret, wurde in ſpätern gleichartigen Aeußerungen ſorgfältiger vermieden, und neben der körperlichen ausdrücklich auch die menſchliche Seelennatur als Gegenſtand der Annahme durch den Logos bezeichnet. Aber auch dann war und blieb bei der großen Mehrzahl derer, die ſich ſo ausdrückten, der Sinn nicht jener Schleiermacherſche, daß durch das Eingehen des göttlichen Logos in ein menſchliches Seelenleben die Perſönlichkeit des Gottmenſchen entſtehen, ſondern daß, wie Johannes von Damaskus ſich ausdrückt (de fid. orthod. III. 7), die zuvor einfache Hypoſtaſis zu einer zuſammengeſetzten werden ſoll. Und wie hätte es anders ſein können, ohne daß man ſich genöthigt gefunden hätte, entweder die trinitariſche Terminologie, welche die Perſönlichkeit des Logos vor ſeiner Menſchwerdung vorausſetzt, aufzugeben, oder zu einer Doppelheit der Perſon Chriſti ſich zu bekennen, welche unfehlbar als Neſtorianismus würde bezeichnet worden ſein; wie ja bekanntlich den Reformirten oft genug von ihren Gegnern dieſer Ketzername beigelegt worden iſt?

Eine Wendung, welche gegen den tieferliegenden Zuſammenhang dieſer Lehre verſtößt, aber freilich aus den chalcedoniſchen Formeln ſich ganz folgerecht ergiebt, iſt es, wenn von der Perſon des Menſch gewordenen Gottesſohnes geſagt wird, daß die von ihr angenommene menſchliche Natur nun eben ſo weſentlich zu ihrer Perſönlichkeit gehöre, wie die göttliche, und ſie ohne die eine ſo wenig wie ohne die andere jetzt eine vollſtändige Perſon ſei. Denn offenbar würde hieraus folgen, daß man dem Logos vor der Menſchwerdung die volle Perſönlichkeit abſprechen müſſe, was doch keineswegs die Meinung war. Nichtsdeſtoweniger finden wir dieſen Satz in das Syſtem der Lutheriſchen Dogmatik aufgenommen. Er iſt ſchon in Hutters Compendium (Loc. III. de duab. natur.) ſo ausgedrückt: Ita duae naturae sunt unitae, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam

assumta humana natura pertineat, et persona Filii Dei incarnati, uti sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate sua non sit integra persona. Was jedoch in dieſer Wendung, die recht wohl auch von den Reformirten hätte acceptirt werden können, Bedenkliches zu liegen ſcheinen könnte für diejenige Anſicht, die wir dem Lutheriſchen Syſtem vindiciren müſſen: das hebt ſich vollſtändig durch die Entſchiedenheit, mit welcher ſpäterhin die Lutheriſchen Dogmatiker, an das ἐννπόστατος des Johannes Damascenus anknüpfend, von der menſchlichen Natur in Chriſtus ſagen, daß ſie, propria subsistentia destituta, subsistentia (oder hypostasi) τοῦ λόγου subsistit (oder terminatur). So z. B. Hollaz (Exam. theol. II, p. 92) und Buddeus (Institut. theol. dogmat. p. 743. 745), welche in dieſer Faſſung zwar viele Vorgänger, aber wenige Nachfolger hatten, da ſehr bald nach ihnen die ἐνυποστασία in der Weiſe gedeutet zu werden begann, deren Sinn z. B. Döderlein klar zu Tage bringt, wenn er, auf Erneſti's Vorgang den Grund dieſer paradoxen Lehre in der Zweideutigkeit des Begriffes der Perſon oder Perſönlichkeit ſuchend, die Weiſung giebt: Intelligi debet, cum natura Christi humana non per se subsistere dicitur (ἀνυποστασία), et eam ob causam non esse persona, sed subsistere in persona filii Dei (ἐνυποστασία), id habere vim non physicam, sed moralem, cum totum personae nomen in humanis e morali genere sit. (Instit. theol. Chr. II, p. 350.)

nnn. (zu §. 212.)

Zu der Vermuthung, daß auch Luther die volle Klarheit über den eigentlichen Gehalt ſeiner Lehre von der realis exaltatio Christi, das heißt, in unſerer Weiſe zu ſprechen, von der darin liegenden Auflöſung der Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus in die Quaſiperſönlichkeit des ewigen, durch ſeine Menſchwerdung nur mit der Menſchheit in abstracto, nicht in concreto, nur mit der allgemeinen Potenz der Menſchennatur, nicht mit der Perſönlichkeit eines hiſtoriſchen Individuums angethanen Logos, kaum würde haben ertragen können, ſcheinen Aeußerungen zu berechtigen, wie z. B. in der Schrift über die Concilien (WW. XX, S. 282): „Er ſitzt nun zur rechten Hand Gottes, ißt, trinkt, ſchläft, trauert, leidet, ſtirbt nimmermehr in Ewigkeit; wie uns auch geſchehen wird, wenn wir aus dieſem Leben in jenes kommen, 1. Kor. 15. Solches ſind zeitliche und vergängliche idiomata; aber die natürlichen bleiben, als daß er Leib und Seele, Haut und Haar, Blut und Fleiſch, Mark und Bein und alle Glieder menſchlicher Natur habe." — Man kann freilich bemerken, daß, wer einmal zur Annahme der Ubiquität von Fleiſch und Blut des verklärten Chriſtus ſich entſchloſſen hat, nicht allzuviel Bedenken tragen wird, auch die Ubiquität von Haut und Haar in Kauf zu nehmen. Indeß zeigen derartige Aeußerungen doch immer von einem ungelöſt gebliebenen, anderwärts von ihm ſelbſt naiv eingeſtandenen Zwieſpalte zwiſchen Vorſtellung und Begriff in Luthers Glaubensſtandpunkte, über den er ſo wenig, wie vor ihm und nach ihm derjenige Theil der Kirche, der mit ihm die vorwiegende Richtung auf die ideale Seite des Begriffs von Chriſtus theilt, je ganz hinausgekommen iſt. Nur aus dieſem Zwieſpalt, aus dem, trotz der entgegenſtehenden Forderungen des wahren Lehrzuſammenhangs unüberwunden gebliebenen Bedürfniß, auch den verklärten Chriſtus im Jenſeits, an der Rechte des himmliſchen Vaters, noch in Geſtalt einer menſchlichen, menſchen-

ähnlichen Perſönlichkeit vorzuſtellen, wüßte ich auch das Gewicht zu erklären, welches Luther in dem Streite mit Schwenkfeld auf den Ausdruck Creatur, von dem verklärten Chriſtus gebraucht, zu legen fortfuhr, auch nachdem er dieſen Ausdruck für einen uneigentlichen erkannt und als ſolchen bezeichnet hatte. — Und ſo finden wir nun auch, daß Zwingli in den über die Abendmahlsfrage mit Luther gewechſelten Streitſchriften, und daß ganz eben ſo auch die ſpätern Vorkämpfer der reformirten Lehre eben darum nie dazu gelangt ſind, den eigentlichen Kern des Streites klar im Bewußtſein herauszuſtellen, weil ſie nicht deutlich wiſſen, wo ſie eigentlich den Gegner ſuchen ſollen. Sie ſehen die Conſequenz wohl ein, zu welcher die Lutheriſche Ubiquität und Idiomencommunication führen muß; aber ſie tragen Bedenken, Luthern zuzutrauen, daß er keck genug ſein werde, im Ernſt dieſe Conſequenz zu ziehen. Ein auffallendes Beiſpiel dieſer Weiſe der Kampfesführung habe ich oben (Anm. tt.) von Calvin angeführt. Von Zwingli will ich, ſtatt ähnlicher Aeußerungen, der Kürze wegen lieber eine ſolche erwähnen, in welcher ſich der Standpunkt, den in Bezug auf die hier beſprochene Frage die reformirte Lehre einnimmt, recht ſchlagend ausſpricht. „Wenn die Perſon Chriſti allenthalben wäre, ſo wäre ſie jetzt in die Gottheit verkehrt, und wäre nicht mehr Chriſtus, denn Chriſtus iſt ewiger Gott und Menſch, das iſt die Perſon, von der wir reden. Wo nun die aufgenommene Natur in die aufnehmende verkehrt wird, ſo wäre die Perſon hin, denn die Perſon muß zwei Naturen haben, eine erhaltende und eine erhaltene. Wenn nun Chriſti Menſchheit allenthalben wäre, ſo müßte dies allein daher kommen, daß ſie in die Gottheit verkehrt wäre, und ſie wäre nimmer die erhaltene Natur, und deshalb würde die Perſon des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur ſein, und nicht die menſchliche, und Chriſtus wäre alſo in Ewigkeit nicht mehr wahrer Menſch.“ (Zwingli's Werke von Schuler und Schultheß II, Abth. I, S. 183).

ooo. (zu §. 218.)

Ich begreife, welche ein Schein von Paradoxie an der Behauptung haften muß, daß der eigentliche Grund eines durch drei Jahrhunderte hindurch mit allen Waffen des Scharfſinns und des Wiſſens geführten Streites in einer Frage liegt, die in dieſer ausdrücklichen Geſtalt, wie ich ſie hier ausgeſprochen habe, nie als Streitpunkt unter den Partheien zur Sprache gekommen, ja nicht einmal in ihrer Mitte aufgeworfen worden iſt. Und dazu die Natur der Frage ſelbſt! Iſt ſie nicht eine ſolche, die mit dürren Worten auszuſprechen die Meiſten ſelbſt noch heut zu Tage eine Art von religiöſer Scheu empfinden würden, wenn nicht die Unklarheit des Zuſammenhangs ihrer dogmatiſchen Vorſtellungen und die ungenaue hiſtoriſche Kenntniß des Entwickelungsganges der chriſtologiſchen Begriffe in der Kirchenlehre ſie glücklicherweiſe davor bewahrte, ſie ſich auch nur zum Bewußtſein zu bringen? Ob Chriſtus, der hiſtoriſche, auch im Jenſeits als Perſönlichkeit fortbeſteht? — welcher in der Lehre des Chriſtenthums Unterrichtete wird eine ſolche Frage, auf dem eigenen Standpunkt des chriſtlichen Lehrbegriffs aufgeworfen, auch nur für möglich halten, wird nicht vorausſetzen, daß es auf dieſem Standpunkt beinahe als Gotteslästerung erſcheinen müſſe, nur von fern an die Möglichkeit einer verneinenden Antwort zu denken? — Und dennoch bedarf es keineswegs einer ſehr künſtlichen, ſehr in die Tiefe gehenden Ueberlegung, um gewahr zu werden, wie gerade dieſe

verneinende Antwort durch den Zuſammenhang ſowohl der Glaubenslehre Luthers, als auch, ihrer Hauptmaſſe nach wenigſtens, der vorlutheriſchen Kirchenlehre gefordert wird. Es kommt nur darauf an, ſich zum deutlichen Bewußtſein zu bringen, was mit dieſem Begriffe des hiſtoriſchen Chriſtus eigentlich geſagt iſt; (freilich ein Ausdruck, den jene Zeit noch gar nicht kannte, und eben weil ſie ihn nicht kannte, mußte ihr auch die hier von uns eingeführte Frageſtellung fremd bleiben). Den hiſtoriſchen Chriſtus, gleich jeder andern menſchlichen Perſönlichkeit, oder immerhin in einer noch höhern Weiſe, wie jede andere, für unſterblich erkennen: dies iſt offenbar nur die Sache deſſen, der in Chriſtus eben eine menſchliche, eine hiſtoriſche Perſönlichkeit erkennt, unterſchieden, obwohl darum nicht abgetrennt von der Perſönlichkeit des ewigen Logos, die, wie ernſt man es auch mit ihrer Menſchwerdung nehme, doch nicht dergeſtalt im geſchichtlichen Daſein eines menſchlichen Individuums aufgehen kann, daß ſie ſelbſt dadurch zu einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit, zu einem geſchichtlichen Charakter würde. In dieſer Weiſe die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zu unterſcheiden von der Perſönlichkeit des ewigen Logos oder Gottesſohnes: dies verbietet uns nun eben das Dogma, ſo verſtanden, wie es von Luther und der Lutheriſchen Theologie verſtanden worden iſt. Wir ſind daher vollkommen berechtigt zu der Behauptung: daß Luthers Lehre nichts weiß von der Unſterblichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus; natürlich nur darum, und nur inſofern, als ſie von dem hiſtoriſchen Chriſtus ſelbſt nichts weiß. Dieſe letztere Behauptung mag leicht noch gewagter, als die erſte erſcheinen, und doch geht ſie auf die einfachſte Weiſe als nothwendiges Ergebniß aus der eben angeſtellten Ueberlegung hervor. Auch wird, wem die Kunde nicht mangelt von dem, worauf es bei der Auffaſſung eines hiſtoriſchen Charakters ankommt, in Luthers Schriften allerorten die Beſtätigung finden, daß Luther für Chriſtus als geſchichtlichen Charakter, für die Geſtalt und Eigenthümlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus, im Grund weder Sinn noch Intereſſe hatte. Allenthalben in der Schrift will er Chriſtus finden (vergl. Anm. ff.), nur gerade da nicht, wo der hiſtoriſche Chriſtus zu finden iſt, in den ſynoptiſchen Evangelien. Man weiß, mit welcher Geringſchätzung er von dem allzu realiſtiſchen Inhalte dieſer Urkunden gelegentlich ſpricht, nicht allein den johanneiſchen und pauliniſchen, ſondern auch den Schriften altteſtamentlicher Propheten gegenüber. Deutlicher konnte er es nicht kundgeben, daß es ihn allerorten nur um den idealen, nicht um den hiſtoriſchen Chriſtus zu thun iſt; daß er den Letztern ſo zu ſagen nur in Kauf nimmt, weil die Ueberlieferung ihn einmal mit dem idealen Chriſtus unabtrennlich verbunden hat. — Ich möchte nun zwar nicht behaupten, daß bei den ſchweizeriſchen Reformatoren der Sinn für das hiſtoriſch Individuelle überhaupt, und auch für die perſönliche Eigenthümlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus zu beſonderer Schärfe entwickelt geweſen ſei. Aber daß es ihnen um dieſen Chriſtus zu thun war, daß ſie ihn, im Jenſeits wie im Dieſſeits, nicht als Gott, wie Luther, ſondern als individuellen Gottmenſchen verehrt wiſſen wollten: darüber kann nach dem Inhalt ihrer Polemik gegen die Lutheriſche Ubiquitätslehre und nach den Motiven, die ſie für ihre Abwendung von dem Gedanken eines leiblichen Genuſſes des Fleiſches und des Blutes dieſes Chriſtus angegeben haben, kein Zweifel ſein. Calvin war ſich bewußt,

wenn er gegen die hyperbolici doctores ſtritt, qui pro sua crassitie absurdum edendi et bibendi modum fabricant, gegen Solche zu ſtreiten, qui Christum carne sua exutum in phantasma transfigurant (Inst. IV, 17, 7). — Und doch, droht nicht auch bei dieſer Lehrwendung im letzten Hintergrunde der Heilsökonomie eine endliche Auflöſung ihres menſchlich oder creatürlich perſönlichen Chriſtus in die lautere Gottheit? Oder wie ſonſt ſollen wir es deuten, wenn derſelbe Calvin auf Grund von 1. Kor. 15, 28 am Ende aller Dinge ein Reich der göttlichen Glorie in Ausſicht ſtellt, wo Chriſtus, perfunctus Mediatoris officio, desinet Patris legatus esse, et ea gloria contentus erit, qua potiebatur ante mundum conditum? (a. a. O. II, 14, 3).

ppp. (zu §. 221.)

Wie oben (Anm. qq.) in Anſehung Luthers, ganz eben ſo muß ich hier in Anſehung der Reformirten gegen die Anſicht Widerſpruch einlegen, als ob ſie dem Trinitätsdogma nur aus Anbequemung an das in der Kirche Geltende gehuldigt hätten. Wahr iſt, daß ſie ſich gegen die unter kirchlicher Autorität feſtgeſtellten dogmatiſchen Formeln in dieſem Artikel noch gleichgültiger und ſkeptiſcher verhielten, als Luther, und im Anfange der Reformation vielleicht nahe genug daran waren, dieſelben ganz zu verwerfen (vergl., was namentlich Calvin betrifft, die Erzählung ſeines Streites mit Caroli in Henry's Lebensbeſchreibung Calvins, Bd. I, S. 178 ff.). Erſt die Kämpfe mit den Antitrinitariern, deren Angriffen gerade ſie häufiger und ausdrücklicher zu begegnen hatten, als Luther, brachten ihnen den relativen Werth und die Unentbehrlichkeit dieſer Formeln zum Bewußtſein. Dagegen haben ſie, und haben mit einer dieſem Gegenſtand noch ausdrücklicher zugewandten Aufmerkſamkeit ihre theologiſchen Nachfolger, (unter denen nach dieſer Seite Keckermann eine beſondere Auszeichnung verdient) mit größerer Beharrlichkeit, als Luther, ein Verhältniß feſtgehalten zu jener im Mittelalter unter den Auſpicien des Auguſtinus ſo folgerecht und mit ſo großem ſpeculativen Kraftaufwand durchgeführten Deutung der Trinitätslehre nach pſychologiſchen Analogien, an der Luther, nachdem er ſelbſt ſich in ihr nicht ohne eigenthümliche Geiſtesentfaltung verſucht hatte, irre geworden war. Zwar iſt das Gewicht, welches Zwingli, ungeachtet der philoſophiſchen Faſſung, die er allenthalben dem Begriffe Gottes zu geben ſucht, und welches eben ſo auch Calvin auf dieſe Deutung legt, nur ein geringes, und ihre Anerkennung nur eine im Vorübergehen gelegentlich ausgeſprochene; ähnlich, wie etwa bei Melanchthon, der ſogar häufiger noch darauf zu ſprechen kommt. Aber nur um ſo bemerkenswerther, als nicht einer zufälligen Richtung ſeiner Urheber zuzuſchreiben, iſt die Art und Weiſe, wie ſich demungeachtet dieſe Deutung ganz von ſelbſt in der Ausführung des reformirten Syſtems geltend machte. Sie trat ganz in demſelben Verhältniß hervor, in welchem die Vorſtellung der Perſönlichkeit der drei Hypoſtaſen zurückgetreten war, und ſie bildet allerdings die Grundlage deſſen, was die Gegner dem Syſteme als Modalismus vorzuwerfen pflegen. Denn nie ging dieſer Modalismus, ſo lange das Syſtem ſeinen ſtreng kirchlichen Charakter behauptet hat, bis dahin fort, die Beſtimmtheit der trinitariſchen Momente ſo weit abzuſchwächen, daß ihre Unterſcheidung gar nicht mehr als Anknüpfungspunkt für den Begriff der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes hätte dienen können. Im Gegentheil, dieſe Anknüpfung ergab ſich, auf Grund des nach dem Vorgang

des Augustinus in die zweite Stelle der Dreieinigkeit gesetzten Begriffs der göttlichen Intelligentia, auch bei dem allerdings in mehrfacher Beziehung noch unbeholfenen Verfahren der reformirten Schule, ähnlich, wie schon früher der scholastischen, in einer Weise, die man wohl mit Recht als eine ungezwungenere und bündigere bezeichnen dar , als die des Lutherischen Systems, seitdem das letztere auf alles speculative Begreifen der drei immanenten trinitarischen Persönlichkeiten verzichtet hatte.

qqq. (zu §. 222.)

Der eigentliche Nerv der Lutherischen Glaubensanschauung lag, dies glaube ich durch meine obige Darlegung gezeigt zu haben, in seiner Auffassung der Auferstehung Christi (§. 124, Anm. kk.). Daß diese Auffassung im reformirten System eine ganz übereinstimmende sollte gewesen sein, dies werden wir schon nach dem, was über das christologische Princip dieses Systems ausgemittelt worden ist, schwerlich erwarten können. Denn so unzweifelhaft sich von dem idealen Christus des Lutherischen Systems nach allem Obigem allerdings sagen läßt, daß er, der er ist, erst durch die Auferstehung geworden ist, der als Mensch Allgegenwärtige und als Gott in allen Gläubigen die Erlösung Wirkende: so wenig begreift sich, in welchem Sinne das Entsprechende von dem historischen Christus sollte gesagt werden können, den wir, jener idealen Christusvorstellung gegenüber, als das wesentliche Object des reformirten Glaubens bezeichnet haben. Um so weniger werden wir uns verwundern, wenn wir bei den Lehrern der reformirten Kirche fast gar nichts jenen die Auferstehung Christi als oberste Heilsthatsache preisenden und verherrlichenden Reden Luthers auch nur von fern Sinnverwandte antreffen; wohl dagegen Erklärungen über dieselbe, ganz gleichlautend jenen der Lutherischen Schultheologen, die wir (Anm. fff.) als Denkmale der Abweichung von Luthers ursprünglichem Sinn bezeichnen mußten. So sagt z. B. Zwingli von Christus (Opp. III, p. 191), nachdem er unsere Rechtfertigung und Erlösung als Zweck nur des Todes Christi bezeichnet hat: resurrexit, ut declararet liberationis mysterium spemque firmet de aeterna vita; quod resurrexit, ideo factum est, ut nos per eum vivificatos sciamus; Worte, welche offenbar das Factum der Auferstehung, gleich jenen Lutheranern und gleich allen Neuern, nur auf das Wiederaufleben Christi innerhalb dieser irdischen Welt beziehen. Calvin, wenn er in seinen Institutionen (II, 16, 13) auf die Auferstehung zu sprechen kommt, erklärt sich zwar über Röm. 4, 25 auf eine dem Wortlaute nach mit der Deutung Luthers und mit dem authentischen Sinn der Stelle ziemlich übereinstimmende Weise, aber mit einer Eilfertigkeit, der man, wenn man sie mit jenen lebenswarmen Aeußerungen Luthers zusammenhält, die Verlegenheit deutlich anfühlen wird, und nicht ohne geflissentliches Hervorheben des Umstandes, daß wir eigentlich bereits in dem Tode Christi, ganz abgesehen von seiner Auferstehung, das solidum salutis complementum haben. Es gilt nämlich von den schweizerischen Theologen wirklich, was man, die eigenthümliche Sinnesweise Luthers nicht hinlänglich berücksichtigend, von den Reformatoren sämmtlich gesagt hat, und auch von den Lutheranern mit Ausnahme Luthers sagen durfte: „Die ganze Bedeutung Christi wurde auf seinen Tod gelegt; Menschwerdung und Auferstehung nur als nothwendiger Vorder- und Nachsatz" (Hase, Lehrbuch der ev. Dogmatik,

S. 321 d. 2. Aufl.). Nothwendiger Nachſatz iſt die Auferſtehung allerdings auch dort, als Auferſtehung nicht blos zum vierzigtägigen irdiſchen, ſondern zum ewigen jenſeitigen Leben; aber auch von dieſer Auferſtehung darf und will das Syſtem, da wo es ſtreng wiſſenſchaftlich ſpricht, doch nicht ſagen, daß ſie unſer Heil gewirkt hat. Und aus dieſem Geſichtspunkt ſind nun diejenigen Differenzen beider Syſteme zu beurtheilen, welche ſich in der reformirten Verwerfung der Lutheriſchen Begriffe von der communicatio idiomatum und von der Allgegenwart des verklärten Chriſtusleibes ausdrücken, wenn man bei dieſer Beurtheilung nicht blos gegen die Reformirten, ſondern auch gegen Luther gerecht ſein will. Allerdings iſt jene Verwerfung aus einem Beweggrunde von poſitivem und ächt religiöſem Gehalt hervorgegangen, nämlich aus der Einſicht, wie die Anerkennung des hiſtoriſchen Chriſtus und ſeines gottmenſchlichen Charakters durch die Lutheriſche Beſtimmung jener beiden Begriffe illuſoriſch wird. Aber was in ihr verworfen ward, das trug, wenn nicht in den Darſtellungen und Beweisführungen der Schule, ſo doch in der Geſinnung und dem lebendigen Geiſte des Urhebers dieſer Lehren einen Gehalt von mindeſtens gleichem religiöſen Werthe in ſich. Es iſt, um es noch einmal kurz zu ſagen, die Idee der in dem Bilde des auferſtandenen und leiblich wie geiſtig allgegenwärtigen Gottmenſchen ſymboliſch dargeſtellten Gottmenſchheit. Die reformirte Lehre hat dieſer Idee durch eben jene Wendung ihre Anerkennung verweigert, durch welche ſie dem perſönlichen, geſchichtlichen Gottmenſchen dieſelbe mit einer Klarheit und Entſchiedenheit, deren ſich weder Luther, noch auch ſelbſt die frühere Kirchenlehre rühmen darf, gezollt hat.

rrr. (zu §. 233.)

Daß „das tiefſte Grunddogma oder ſogenannte Materialprincip der reformirten Kirche das im bibliſchen Chriſtenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit ſchlechthin von Gott iſt“: dies iſt bekanntlich der Gedanke, welchen Alexander Schweizer ſeiner Darſtellung der Glaubenslehre dieſer Kirche zum Grunde gelegt hat. Ich bekenne mich dazu, von der Richtigkeit dieſes Gedankens hauptſächlich durch die gediegene Ausführung jenes Werkes überzeugt worden zu ſein, und mich in Anſehung ſeiner auf die wohlbegründete Autorität deſſelben berufen zu müſſen, da meine eigenen Studien der reformirt theologiſchen Literatur zu einer ſelbſtſtändigen Begründung dieſes Satzes nicht ausreichen würden. Unter den Einwendungen, welche dagegen erhoben worden ſind, ſind namentlich die von Schneckenburger in einer Reihe ausführlicher und ſehr lehrreicher Aufſätze der theologiſchen Studien und Kritiken und der Tübinger theologiſchen Jahrbücher vorgebrachten ſorgfältig von mir erwogen worden; ohne Zweifel wohl das Gründlichſte, was über die von Schweizer angeregten Fragen verhandelt worden iſt. Jedenfalls werden dieſelben dazu dienen, das Mißverſtändniß zu entfernen, welches möglicherweiſe durch Schweizers Darſtellung veranlaßt ſein könnte, als ſei, was nach dieſer Darſtellung Princip des dogmatiſch gefaßten und wiſſenſchaftlich ausgeführten Lehrbegriffs iſt, auch Princip der Reformation ſelbſt in der von den ſchweizeriſchen Reformatoren befolgten Richtung, oder Princip des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Glaubens unmittelbar als ſolchen. Wird nach einem ſolchen Princip gefragt: ſo wird ſich auch für die evangeliſch reformirte Kirche kein anderes auffinden laſſen, als das anerkannte Real-

princip der evangelischen Kirche überhaupt, von welchem oben gezeigt worden ist, daß seine erste Erweckung die That Luthers ist. Freilich lag es in der Natur der Sache, daß dieses Princip sich auch in der wissenschaftlichen Entwickelung des Lehrbegriffs auf eine Weise geltend machen mußte, vor der jenes Princip, welches wir mit Schweizer als das specifische der reformirten Glaubenswissenschaft bezeichnen, an gar nicht wenigen Stellen zurücktreten mußte; und dies zwar um so mehr, da ja die Wissenschaft einen reichen Inhalt der religiösen Erfahrung und der biblischen Offenbarung zu verarbeiten fand, der seiner innern Beschaffenheit nach mit dem an die Spitze der Wissenschaft gestellten Princip wenig Gemeinschaft hatte, während er dagegen von dem sachlichen Princip der evangelischen Kirche, welches zugleich das Princip des Christenthums als solchen ist (§. 1), überall durchdrungen ist. So erkläre ich mir die vielen von Schneckenburger in der Theologie der reformirten Schule nachgewiesenen Wendungen, welche mit der Ableitung aller in das System aufgenommenen Glaubenssätze aus dem Princip der unbedingten Abhängigkeit allein von Gott allerdings nicht in Einklang zu stehen scheinen. Ich erkläre sie mir, sage ich, so, und lasse mich durch sie nicht irre machen in der doppelten Voraussetzung: erstens, daß die reformirte Theologie in der That von vorn herein ein eigenthümlich wissenschaftliches Materialprincip hat, und zweitens, daß solches Princip der Begriff der unbedingten Allmacht Gottes und folglich der eben so unbedingten Abhängigkeit alles Creatürlichen ist. Diese zwei Sätze unterscheide ich, aus dem Grunde, weil der Unterschied zwischen reformirter und lutherischer Theologie sich in der hier in Frage stehenden Beziehung nicht sowohl auf einen Unterschied der Principien, als vielmehr darauf zurückführt, daß die Lutherische Theologie ein Princip in dem Sinne gar nicht hat, wie die reformirte allerdings. Denn daß sie das Princip der Gerechtigkeit des Glaubens, welches von vorn herein nicht diese Bestimmung hat, doch hinterher dazu gemacht habe: auch dies kann man von der Lutherischen Schultheologie keineswegs sagen. Hätte sie dies unternommen, hätte sie es, bei der Beschaffenheit der Mittel, über welche die damalige Wissenschaft gebot, überhaupt unternehmen können: so würde sie dem wahren Sinn Luthers ungleich näher geblieben sein, als sie ihm, unserer obigen Auseinandersetzung zufolge, geblieben ist. Nur die persönliche Glaubensanschauung Luthers, aber nicht das formulirte Bekenntniß der Kirchenparthei, und noch weniger das ausgeführte System Lutherischer Schultheologie hat in Bezug auf das Durchdrungensein von dem allgemeinen evangelischen Realprincip wirklich etwas voraus vor dem reformirten Glauben, während dagegen die wissenschaftliche Ueberlegenheit eben durch den Besitz eines eigenthümlich der Glaubenswissenschaft angehörigen Princips von vorn herein auf der Seite der reformirten Lehre ist. Nur diesem Princip dankt die reformirte Confession den Besitz jenes für die confessionelle Theologie classischen Werkes, der Institutionen des Calvin, dem sich, bei gleicher Lebendigkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Gehalts, an wissenschaftlicher Gediegenheit kein ähnliches in der Lutherischen Confession zur Seite stellen kann. Freilich haben die Nachfolger jenes großen Hauptes der reformirten Schule das Verdienst jenes Werkes nicht in der entsprechenden Weise zu steigern vermocht. Aber sie stehen demselben in der eigenthümlichen Sphäre seines Verdienstes doch immer weit näher, als die

Nachfolger Luthers dieſem einzig großen Manne in der eigenthümlichen Sphäre ſeines Verdienſtes ſtehen; und daß die Letztern dafür den Geiſt ächter Wiſſenſchaftlichkeit eingetauſcht, und durch dieſen ihre reformirten Nebenbuhler überflügelt hätten, dies könnte nur ein den Forderungen dieſes Geiſtes Unkundiger behaupten wollen.

Eben dieſe Richtung auf wiſſenſchaftliche Folgerichtigkeit iſt nun meines Erachtens in den Häuptern der reformirten Confeſſion allerdings als etwas Urſprüngliches, aus der Geſammtanlage ihres Geiſtes und aus dem Charakter ihrer Bildung, die ſchon bei Zwingli neben dem humaniſtiſchen auch ein ſpeculatives Element in ſich ſchloß, Hervorgehendes anzuſehen, nicht als Folge einer davon unterſchiedenen Grunddispoſition ihres religiöſen Bewußtſeins. Als inwohnende Beſtimmung des religiöſen Bewußtſeins findet ſich die Vorſtellung unbedingter Allmacht Gottes und unbedingter Abhängigkeit alles Creatürlichen von Gott bei Luther ſo gut und mit derſelben Stärke, wie bei Zwingli und Calvin. Daß dieſelbe bei ihm hinter andern religiöſen Vorſtellungen, welche die ſtrengere Wiſſenſchaft für unverträglich damit erkennen muß, zurücktrat, bei den ſchweizeriſchen Theologen aber in der Weiſe überwog, die in jenes „Ueberwuchern" des Prädeſtinationsdogma über andere, an ſich nicht minder wichtige, d. h. nicht minder urſprünglich aus dem lebendigen Born chriſtlicher Erfahrung hervorquillende Lehren ausſchlug, welches man als charakteriſtiſch für die reformirte Dogmatik mit Recht zu betrachten pflegt: dies hat, ſo viel ich ſehe, ſeinen Grund eben in dem unterſchiedenen Verhältniß des Einen und der Andern zum Princip der Wiſſenſchaft als ſolcher; in dem überwiegenden Bedürfniß des Glaubens bei Luther, der Glaubenswiſſenſchaft bei den Schweizern. Die Forderung wiſſenſchaftlicher Folgerichtigkeit des Syſtems, — ohne Zweifel übrigens ſelbſt eine Forderung religiöſen Gehalts und Charakters, — hatte im Bewußtſein der Letztern einen Sieg errungen nicht zwar über die Forderungen des lebendigen Glaubens überhaupt, wohl aber über gewiſſe Punkte der Glaubensforderungen, die jener wiſſenſchaftlichen Forderung im Wege ſtanden. Wie zum Theil in Folge eben dieſes Sieges die myſtiſche Glaubensforderung der realen Gegenwart des göttlichen Leibes einer Anſicht hatte weichen müſſen, welche aus dem damaligen Standpunkte der Wiſſenſchaft als die rationalere erſchien, in ganz ähnlicher Weiſe der große Glaubensſatz von der allgemeinen Gnade Gottes einer bei der der Grundvorausſetzung der göttlichen Allmacht, der wirklichen Erfahrung von der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts beſſer entſprechenden Prädeſtinationstheorie. Es wird damit nicht behauptet, daß das Prädeſtinationsdogma ſelbſt nur als eine abſtracte Conſequenz aus dem einmal angenommenen und an die Spitze des Syſtems geſtellten Sätzen über das Weſen Gottes eingeführt worden ſei. Allein aus der religiöſen Erfahrung geſchöpft, ohne die er bei Zwingli und Calvin ſo wenig, wie bei Luther, dogmatiſche Bedeutung hätte gewinnen können, iſt im reformirten Syſtem dieſer Begriff alsbald in eine ſo enge Beziehung zu dem allgemeinen theologiſchen Grundprincip getreten, daß er andere Begriffe und andere Sätze nicht hat aufkommen laſſen, die mit gleichem Rechte, wie er ſelbſt, aus jener Erfahrung hätten geſchöpft werden können und von andern Glaubenslehren auch wirklich in einer Weiſe geltend gemacht worden ſind, welche entweder den Prädeſtinationsbegriff ſeinerſeits

nicht hat aufkommen laſſen, oder doch in ausdrücklichem Widerſpruch zu ihm ſich behauptet hat.

Dem Kreiſe reformirter Glaubenswiſſenſchaft hat Schweizer in allen principiellen Beziehungen unter den neuern theologiſchen Lehren auch das Syſtem Schleiermachers als zugehörig betrachtet; ja er hat in ſeiner eigenen Auffaſſung der Gründe und Motive des reformirten Lehrbegriffs dem Standpunkte dieſes großen Theologen der Neuzeit einen ſichtlichen Einfluß geſtattet. Beides, wie ich mich nach mehrfach gegen dieſe Anſicht und dieſes Verfahren gehegten Bedenken auf das Vollſtändigſte davon überzeugt habe, mit gutem Rechte. Denn obgleich die wichtigen und umfangreichen Differenzen nicht in Abrede zu ſtellen ſind und auch von Schweizer nicht in Abrede geſtellt werden, die in Folge der Aufnahme moderner Bildungselemente und namentlich eines gänzlich verſchiedenen Princips wiſſenſchaftlicher Speculation und Methodik zwiſchen dem Syſtem der alten reformirten Schule und dem Schleiermacher'ſchen obwalten: ſo hat es doch ſeine Richtigkeit, daß in allen eigentlichen Principienfragen der evangeliſchen Theologie Schleiermacher nicht auf der Lutheriſchen Seite ſteht, und eben ſo wenig einen Standpunkt einnimmt, der als ein zwiſchen beiden Partheien und ihren Principien vermittelnder betrachtet werden könnte. Sowohl ſein chriſtologiſches Princip, als auch ſein allgemein theologiſches, welchem Schweizer den Ausdruck zur Bezeichnung des Princips der reformirten Theologie entnommen hat, ſtellt ihn auf die Seite dieſer letzteren. Und gerade bei ihm wird durch die klar vor Augen liegende, mit vollkommener Urſprünglichkeit in der erſten Anlage ſeines Geiſtes begründete Doppelrichtung dieſes ſeines Geiſtes auf Religion nach der einen, ſpeculative Wiſſenſchaft nach der andern Seite auch die Art und Weiſe recht deutlich, wie die Immanenz des ſpecifiſch wiſſenſchaftlichen Princips dem religiöſen Bewußtſein jenen eigenthümlichen Charakter ertheilen konnte, der ſich im reformirten Syſtem durch das Ueberwuchern des Prädeſtinationsdogma, bei Schleiermacher aber dadurch ausſpricht, daß der Begriff der „ſchlechthinigen Abhängigkeit" an die Spitze geſtellt wird. Allerdings iſt das allgemeine Element der wiſſenſchaftlichen Bildung, welcher wir dieſe übereinſtimmende Wirkung zuſchreiben, bei Schleiermacher mit nichten das nämliche, wie in der alten reformirten Schule. Aber es konnte, ja es mußte doch bei vorausgeſetzter Gleichheit des Materials religiöſer Erfahrung, mit dem es ſich zuſammenfand, inſofern analoge Wirkungen hervorrufen, als es auch bei Schleiermacher, deſſen Philoſophie alle eigentlich theoſophiſchen Elemente verſchmäht hat, noch nicht den Charakter trug, der allein eine vollſtändige gegenſeitige Verſchmelzung der Principien des Glaubens und des Wiſſens bedingt und ermöglicht. — Immer freilich wird man, wenn man mit Schweizer das Schleiermacher'ſche Syſtem als eine beſondere Geſtaltung des reformirten bezeichnen und die hiſtoriſche Darſtellung des letztern ſo geſtalten will, daß das erſtere nicht nur darin Platz findet, ſondern ſogar ſich als ein organiſch nothwendiges Ergebniß ſeiner geſchichtlichen Entwickelung erweiſt, den Allgemeinbegriff des reformirten Princips in ſolcher Weiſe faſſen müſſen, daß daſſelbe als ein elaſtiſches, der Fortbildung in hohem Grade fähiges erſcheint. Aber gerade dieſe Auffaſſung halte ich für eine durch den geſchichtlichen Charakter dieſes Princips, und namentlich auch durch die freie

Stellung, welche daſſelbe, hierin weſentlich unterſchieden von dem Charakter des confeſſionellen Lutherthums, ſtets zu den Satzungen behauptet hat, durch welche man in verſchiedenen Kreiſen der reformirten Kirche den kirchlichen Lehrbegriff hat fixiren wollen, vollkommen gerechtfertigte. Zum mindeſten werden ſowohl Schleiermachers Lehre, als auch die des Verfaſſers Hinneigung zu dem Inhalt dieſer Lehre nicht verläugnenden Reſultate, welche Schweizer ſeinerſeits allerorten aus ſeiner hiſtoriſchen Darlegung zieht, ſich mit nicht ſchlechterm Rechte als ächt reformirte Theologumena gelten machen können, als, was jetzt ſo vielfach in moderner Phraſeologie für Lutherthum ausgegeben wird, als ächt Lutheriſche.

sss. (zu §. 239.)

Noch einmal gedenke ich hier, an dieſer Stelle, wo eigentlich ihre Erwähnung hingehört, der bereits im Obigen mehrfach von mir angeführten Schrift von M. Schneckenburger: „Zur Kirchlichen Chriſtologie," da dieſelbe zunächſt, wie auch ſchon ihre Ueberſchrift anzeigt, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Chriſti nach Lutheriſcher und nach reformirter Faſſung zum Inhalt hat. Bei dem großen Scharfſinn und der gründlichen Gelehrſamkeit, mit welcher dieſe Abhandlung, in ſtreng geſchichtlicher Haltung, doch leider in etwas ſchwerfälliger, beſonders durch geſchmackwidrige Ueberfüllung mit Fremdworten ungenießbar gewordener Darſtellung dieſes Thema behandelt, würde ſie noch lehrreicher geworden ſein, wenn ſie ſich mehr an die erſten Quellen der beiderſeitigen Syſteme, als an deren zum Theil erſt ſehr ſpäte Bearbeitungen gehalten, und namentlich Luthers perſönliche Lehre, an der ſie ganz mit Stillſchweigen vorübergeht, in ihren Kreis hereingezogen hätte.

ttt. (zu §. 242.)

Die neuern Darſteller ſämmtlich; Schneckenburger, Schenkel und Schweizer haben, jeder in ſeiner Weiſe, viel Gewicht auf den Umſtand gelegt, daß in dem Zuſammenhange des reformirten Lehrſyſtems die Anſelmiſche Genugthuungslehre eigentlich ein fremdartiges Element iſt, aus dem Grunde, weil die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ſie überflüſſig macht, der gegenüber das Leiden Chriſti nur als causa instrumentalis, nicht als causa meritoria des Heiles der Menſchen gelten kann. Darin liegt unſtreitig etwas Wahres, und dieſe Wahrheit tritt in ein helles Licht, wenn man das reformirte Syſtem dem Syſteme des orthodoxen Lutherthums entgegenhält; oder auch dem Syſteme des modernen Katholicismus, denn beide machen auf gleiche Weiſe das Leiden Chriſti zur causa meritoria des Heiles. Indeß wird damit nicht ausgeſchloſſen, daß die Thatſachen des Leidens und des Todes Chriſti im reformirten Syſtem, und zwar in deſſen authentiſchſten Darſtellungen, bei Zwingli und Calvin und in verſchiedenen reformirten Symbolſchriften, weſentlich und ausſchließlich motivirt werden durch die Genugthuung, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtet werden mußte. Kann auch dieſe Genugthuung, zufolge der Vorausſetzungen über die Allmacht und Allgenugſamkeit des göttlichen Willens, immer nur als eine Sache der convenientia, nicht der eigentlichen ſtrengen Nothwendigkeit betrachtet werden — (ich erinnere hier an das oben, Anm. m, über die eigene Lehre des Anſelmus und anderer mittelalterlicher Theologen in dieſer Beziehung Geſagte), — und wird hierdurch die Wendung nahe gelegt, ſie als etwas durch das Bedürfniß der Menſchen vielmehr,

die ohne ein ſolches Straferempel die Gerechtigkeit Gottes nicht hinreichend erkennen würden, als durch das Weſen der göttlichen Gerechtigkeit unmittelbar Gefordertes darzuſtellen:*) ſo liegt in beiden doch nicht eine weſentliche Abweichung von dem Sinne der Satisfactionstheorie. Der Gegenſatz zu Luthers perſönlicher Lehre, die, wie wir geſehen haben, über die Nothwendigkeit jenes Leidens und jenes Todes eine ganz andere Rechenſchaft zu geben weiß, geſtaltet ſich auch trotz dieſer Milderungen in gerade umgekehrter Weiſe, als diejenigen meinen, welche zwiſchen den Lutheranern und Luther nicht zu unterſcheiden wiſſen. — Bemerkenswerth übrigens habe ich gefunden, daß ſowohl der Satisfactionsbegriff ſelbſt, als auch diejenige Bedeutung des Begriffs der Gerechtigkeit, welche die nothwendige Vorausſetzung des Satisfactionsbegriffs iſt, bei Calvin ungleich ſeltener, als bei Zwingli hervortritt. Es ſcheint, daß es Calvin an einem Gefühle für die Unangemeſſenheit beider nicht gefehlt, und daß er nur aus Verlegenheit, die durch Verwerfung jener Vorſtellungen entſtehenden Lücken des dogmatiſchen Zuſammenhangs nicht in anderer Weiſe ausfüllen zu können, zu ihrer Duldung ſich entſchloſſen hat.

Ueber den Begriff des Geſetzes, von welchem Zwingli (Opp. III, p. 203) gelegentlich die ganz allgemein lautende Definition gegeben hat: Lex nihil aliud est, quam aeterna Dei voluntas, hat Calvin in ſeinen Inſtitutionen ausführlich und geiſtvoll in einer Weiſe gehandelt, die mit Luthers ſo eigenthümlicher und tief eingreifender Behandlung dieſes Begriffs (ſ. oben §. 102 ff. Anm. ee) gar manche Berührung hat. Aber ſchon die allgemeine Bezeichnung, von der er ausgeht: Legis nomine non solum decem praecepta, quae pie justeque vivendi regulam praescribunt, intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a Deo traditam (Inst. II, 7, 1), läßt den Unterſchied der Denkweiſe zwiſchen beiden Reformatoren fühlbar genug hervortreten. Dem Reformirten muß der geſammte Inhalt des altteſtamentlichen Religionsbewußtſeins bis in alles Detail des Ceremonialgeſetzes hinein für den unmittelbaren und directen Ausdruck eines göttlichen Willens gelten, deſſen Inhalt nichts deſto weniger nicht allein durch ſpätere Willenserklärungen zum großen Theil ausdrücklich wieder aufgehoben, ſondern deſſen Begriff auch im Allgemeinen noch durch die Schwierigkeit gedrückt wird, daß dieſem offenbaren Willen der Gottheit ein verborgener entgegenſteht, der dasjenige nicht will, was jener will, die Befolgung des Geſetzes durch alle lebendigen und vernünftigen Geſchöpfe, und das auf dieſem Wege zu bewirkende Heil dieſer Geſchöpfe. Wie erſcheint hier die kühne Paradoxie einer Glaubensanſchauung, wie die Lutheriſche, die ſich um Widerſprüche des gemeinen Verſtandes gar nicht kümmert, im Vortheil gegen die ſtrenge Conſequenz der hartnäckig durchgeführten Allmachts- und Abhängigkeitstheorie, welche wider ihren Willen die grellſten Widerſprüche aus ſich hervorzutreiben genöthigt iſt!

*) Dieſe Wendung finden wir ſchon bei Zwingli, z. B. in der Schrift de vera et falsa Religione, wenn es dort heißt: quo per hoc justitiae exemplum oscitantiam et torporem a nobis tolleret (Opp. III, p. 180). Aber ſowohl dort ſelbſt im weitern Fortgange, als auch anderwärts, (z. B. in der fidei Chr. expositio, Opp. IV. p. 47) wird von der satisfactio ſo geſprochen, daß ſie unmittelbar auf Gott ſelbſt und ſeine Gerechtigkeit bezogen wird.

uuu. (zu §. 244.)

Der Verſuch, die religiöſe und dogmatiſche Eigenthümlichkeit der Lutheriſchen Kirchenpartei aus dem vorausgeſetzen Vorwiegen des ſ. g. Materialprincips der evangeliſchen Kirche vollſtändig herzuleiten, und dagegen die der reformirten aus dem Vorwiegen des Formalprincips, iſt, ſo viel mir bekannt, zuerſt von Max Göbel gemacht worden, in der Schrift: „Die religiöſe Eigenthümlichkeit der Lutheriſchen und reformirten Kirche," Bonn 1837. Er hat ſeitdem mehrfache Beiſtimmung gefunden, und auch diejenigen Forſcher, welche nicht der Meinung ſind, daß damit der eigentliche und letzte Grund jenes Unterſchiedes vollſtändig aufgezeigt ſei, laſſen es doch gelten, daß ein nicht unweſentliches Moment in der Begründung deſſelben allerdings getroffen iſt.

vvv. (zu §. 246.)

Daß der Begriff der Erlöſung unabtrennlich verbunden iſt mit dem Begriffe der ſittlich organiſchen Gemeinſchaft des Himmelreiches oder der unſichtbaren Kirche, und daß für den Einzelnen die Wirklichkeit ſeiner Erlöſung thatſächlich in ſeinem Eintritt in dieſe Gemeinſchaft beſteht: dies ward von uns oben (77) als ein weſentliches Moment der ächten Lehre Luthers nachgewieſen, wie es denn ganz ohne Zweifel ein weſentliches Moment der ächten und urſprünglichen Lehre des Chriſtenthums iſt. Ich kann mich auf meine obige Darlegung des innern Zuſammenhangs der Glaubensanſchauung Luthers beziehen, wenn ich hier noch die Bemerkung hinzufüge, daß in jedem dogmatiſchen Syſtem die Bedeutung dieſes Momentes in umgekehrtem Verhältniß ſtehen wird mit der Anerkennung, welche daſſelbe der Anſelmiſchen Genugthuungslehre ertheilt, und mit dem Gewicht, das es auf dieſe Lehre legt. Denn die Genugthuungslehre, indem ſie den Erlöſungstod Chriſti als einen Act der justitia forensis darſtellt, macht folgerechter Weiſe auch die Uebertragung ſeines Verdienſtes auf die Gläubigen zu einer blos declaratoriſchen Handlung, mit welcher die Einverleibung in eine beſtehende ſittliche Gemeinſchaft zwar verbunden ſein kann, aber keineswegs nach innerer Nothwendigkeit um der Natur der Sache willen verbunden ſein muß. Ich darf mich daher, ſo viel Luthers eigene, perſönliche Lehre betrifft, ſchon in Folge des dargelegten Verhältniſſes derſelben zur Anſelmiſchen Theorie gegen die weit verbreitete und auch durch die jüngſten Arbeiten zur Vergleichung der beiderſeitigen Syſteme begünſtigte Meinung erklären, als ob dieſelbe dem Begriffe der Gemeinſchaft eine mehr äußerliche Stellung zum Erlöſungsbegriffe gebe, als die reformirte Lehre. Es iſt vielmehr das gerade Umgekehrte der Fall, und nicht dem im Gegenſatze zu Luther ihr eigenthümlichen Princip, ſondern der tiefen und ächt lebendigen Glaubensanſchauung, welche ſich davon unabhängig kraft des allgemeinen evangeliſchen Princips, bei ihren Gründen gelten gemacht hat, dankt es die reformirte Lehre, daß der Begriff der ſittlich-religiöſen Gemeinſchaft, in die bibliſche Vorſtellung eines Bundes (foedus) zwiſchen Gott und Menſchen gefaßt, in ihrer Syſtematik, nicht erſt ſeit Cocceius, dem Urheber der ausdrücklich ſogenannten „Föderaltheologie," eine ſo hervortretende Stellung eingenommen hat. Dieſe Stellung des Bundesbegriffs bezeichnet nun allerdings einen ſehr charakteriſtiſchen Unterſchied der reformirten Dogmatik von der ſchulmäßigen Lutheriſchen, inſofern dieſelbe

nicht, wie es hauptsächlich durch Speners Einfluß bei einigen spätern Lutheranern, z. B. bei Buddeus der Fall war, sich den lebendigen Anschauungen der reformirten Theologie in diesem Punkt geöffnet hatte. Dort nämlich, in der Lutherischen Schule seit der Concordienformel, steht die Entfernung von dieser Auffassung des Erlösungsbegriffs im engsten Zusammenhange mit der uneingeschränkten Herrschaft der Satisfactionstheorie, und sie ist, wie diese, eine Folge der Veräußerlichung, welche den gesammten Inhalt des Glaubens betroffen hat.

Was übrigens die auch von uns hier berührten Gegensätze in dem politischen Charakter der reformirten und der Lutherischen Confession betrifft: so sind dieselben, nach Schneckenburgers Andeutungen, neuerdings ausführlicher besprochen worden von Hundeshagen in seiner Schrift „über den deutschen Protestantismus," S. 501 ff.

www. (zu §. 249.)

Das Verhältniß zwischen Kirche und kirchlicher Wissenschaft ist in der Lutherischen und der reformirten Bekenntnißkirche in so fern das gerade entgegengesetzte, als dort die „Kirche," nämlich die innerhalb des bestimmten Glaubensbekenntnisses abgeschlossene, nach außen sich exclusiv verhaltende Kirchengemeinschaft, älter ist, als der wissenschaftlich ausgearbeitete Lehrbegriff, bei den Reformirten aber umgekehrt. Die dogmatische Schule des Lutherthums dankt ihre Entstehung der Absichtlichkeit, der schon bestehenden Lutherischen Sonderkirche, die sich selbst für die allein wahre allgemeine Kirche hielt (201 f. Anm. iii), eine Dogmatik zu geben, und dadurch ihr Bestehen zu befestigen. Die reformirte Kirche dagegen, die sich von vorn herein nur für ein Glied der allgemeinen christlichen Kirche erkannte und nur als ein solches bestehen wollte, ist, so zu sagen, wider ihren Willen zu einer Particularkirche geworden durch die Eigenthümlichkeit der theologischen Wissenschaft, welche, ohne eine derartige Absichtlichkeit, nur im allgemein kirchlichen und allgemein wissenschaftlichen Interesse von ihren Häuptern begründet ward. Hier also ist es recht eigentlich das System, welches die Kirche gemacht hat; — dafern man es nämlich angemessen findet, den Namen der Kirche auf die in jene Grenzen, die von ihr selbst doch eigentlich nicht dem Begriffe der Kirche gezogen werden, eingeschlossene Gemeinschaft zu übertragen. Und so hat es denn nicht anders kommen können, als daß etwaige Abweichungen in der wissenschaftlichen Fassung des Glaubensinhalts eine anderartige Bedeutung gewinnen mußten, wenn sie in der reformirten Gemeinschaft, als wenn sie in der Lutherischen hervortraten. Die letztere hat, trotz der streng geschlossenen theologischen Systematik, zu der sie es einen längeren Zeitraum hindurch gebracht hatte, doch auch wieder eine gewisse Zähigkeit des Bestehens bewiesen bei etwa sich einfindenden dogmatischen Differenzen, ja sie hat in der jüngsten Zeit, wovon sogleich die Rede sein wird, sogar der völligen Auflösung ihrer Glaubenswissenschaft Trotz geboten. Sehr natürlich, da sie, um zu entstehen, nicht auf die Wissenschaft hatte warten dürfen, und da ihr Schiboleth unabhängig von der Schule und vor derselben gefunden war. Bei den Reformirten dagegen mußte, eben weil die Wissenschaft zum gestaltenden Princip ihrer Gemeinschaft geworden war, — jener Gemeinschaft nämlich, die jedoch nach ihrer eigenen Lehre mit dem wahren Begriffe der Kirche als solcher nicht zu verwechseln ist, —

jede einigermaßen eingreifende Abweichung in der Wiſſenſchaft eine weitere Spaltung in der Gemeinſchaft veranlaſſen. So iſt es geſchehen, daß die ſchweizeriſche Reformation der fruchtbare Mutterſchooß einer zahlreichen Menge von Secten und Sonderkirchen geworden iſt, deren Zuſammenhang mit ihrem Ausgangspunkte in einer nicht leicht überſehbaren Mannichfaltigkeit von Abſtufungen ein engerer oder ein lockrerer iſt. Das chriſtologiſche Princip, ſo wie es ſich ihr im Gegenſatze des Lutheriſchen geſtaltet hatte, iſt dieſen Abzweigungen ſämmtlich mit dem Grundſtamme gemein, und es findet ſich unter ihnen keine einzige, die ſtatt des hiſtoriſchen den idealen Chriſtus des Lutheriſchen Syſtems in gleicher oder ähnlicher Weiſe, wie das letztere, zum Inhalt ihres Bekenntniſſes oder ihrer theologiſchen Wiſſenſchaft gemacht hätte. Um ſo mehr iſt dagegen dasjenige Princip, welches von den ſchweizeriſchen Reformatoren an die Spitze der Theologie als Wiſſenſchaft geſtellt worden war, zu einem Gegenſtand derartiger Abweichungen geworden, welche in die Gründung kirchlicher Sondergemeinſchaften ausgeſchlagen ſind. So bekanntlich insbeſondere in der Arminianiſchen Secte, welche faſt in allen andern Punkten den reformirten Typus ziemlich rein bewahrt hat; während bei Socinianern die Abweichungen ungleich größer ſind, wie denn auch der Zuſammenhang gleich von Anfang an nur ein ſehr lockerer war.

xxx. (zu §. 256.)

Das Zeitalter der Reformation iſt bekanntlich zugleich das Zeitalter jener Entdeckungen, Erfindungen, neu beginnender Lebensthätigkeiten und Lebensrichtungen, mit denen für die europäiſche Menſchheit die Befreiung anhebt von der ausſchließlichen Herrſchaft, welche im Mittelalter die Kirche und das kirchliche Bewußtſein über alle Culturgebiete geübt hat. Man hat nicht ſelten die Reformation ſelbſt in die Reihe dieſer Thaten und Strebungen geſtellt, und ihr dieſelbe Tendenz einer Emancipation nicht der Kirche, ſondern von der Kirche zugeſchrieben. Daß dies eine Verfehlung ihres wahren Sinnes und Geiſtes war, darüber ſind jetzt alle Sachkundigen einverſtanden; über das weltgeſchichtliche Verhältniß jedoch der Reformation und der evangeliſchen Kirche zu der großen Geſammtheit der Ergebniſſe, die aus jenen Thaten und Strebungen hervorgingen, das heißt zu der geſammten außerreligiöſen Bildung und Wiſſenſchaft der neuern Jahrhunderte, iſt die evangeliſche Theologie noch nicht im Beſitz der Einſicht, die ſie zu gewinnen ſuchen muß, wenn ſie über ihre eigenen Aufgaben vollſtändig ins Klare kommen will. Noch immer, und eben jetzt von Neuem wieder herrſcht in den tonangebenden Kreiſen dieſer Theologie die Meinung, als ob zwiſchen dem wahren Chriſtenthum und ſeiner kirchlichen Geſtaltung in Leben und Lehre einerſeits, und jener Weltbildung anderſeits ein zwar friedliches, aber doch äußerliches Verhältniß eben ſo auch auf die Dauer möglich ſei, wie es thatſächlich allerdings in weiten Kreiſen der Chriſtenheit beſtanden hat und noch beſteht. Man will ſich die Bedeutung nicht eingeſtehen, welche der ungeheure Umſchwung, der ſeit der Reformation in allen Gebieten des Weltbewußtſeins und des mit dieſem Bewußtſein parallel gehenden Culturlebens eingetreten iſt, früher oder ſpäter auch auf dem Gebiete des religiöſen Bewußtſeins für ſich in Anſpruch nimmt, oder man meint mit einigen leichten, kaum die Oberfläche dieſes Bewußtſeins berührenden Zugeſtändniſſen davonzukommen, übrigens aber durch eine äußerliche Gränzregulirung zwiſchen den

beiderſeitigen Gebieten ſich mit jenen fremden, aber, ſo überredet man ſich, nur bei ſtrafbarer Läſſigkeit des kirchlichen Bewußtſeins oder bei unbefugten Eingriffen in das jenſeitige Gebiet Gefahr drohenden Mächten in ein friedliches und freundſchaftliches Vernehmen ſetzen zu können. Daß für kürzere und längere Zeiträume ein ſolches Vernehmen allerdings möglich iſt, wäre thöricht, läugnen zu wollen. Wiewohl daſſelbe wenigſtens unter den katholiſch gebliebenen Völkern der europäiſchen Chriſtenheit doch kaum irgendwo ohne fühlbaren Nachtheil des einen oder des andern Theiles, oder auch beider Theile, und in dem Maaße, in welchem das geiſtige Leben unter ihnen geweckt und die Selbſtthätigkeit des weltgeſchichtlichen Culturfortſchritts im Gange war, nie ohne jeweilige Ausbrüche heftiger Kämpfe, die meiſt mit einer empfindlichen Verkürzung des religiöſen Bewußtſeins endigten, beſtanden hat. Mit mehrerem Rechte läßt ſich dies, nicht nur ſo viel die ſeit der Reformation verfloſſenen Jahrhunderte, ſondern zum Theil auch, ſo viel die nächſte Gegenwart betrifft, von einigen der Völker evangeliſchen Bekenntniſſes rühmen; ohne Zweifel in Folge des Umſtandes, daß die Reformation nicht nur aus der praktiſchen Geſtaltung des kirchlichen Lebens faſt alle, ſondern auch aus der theoretiſchen Geſtaltung des kirchlichen Bewußtſeins immerhin einige der Anſtöße, welchen das katholiſche Kirchenthum den Fortſchritten der weltlichen Bildung gab, von vorn herein entfernt, und zugleich dem von den Hemmniſſen eines verweltlichten Kirchenthums befreiten religiöſen Leben einen neuen Schwung gegeben hatte. Die Völker, bei denen dieſes friedliche Nebeneinanderbeſtehen der religiöſen und der Weltbildung am längſten ausgedauert hat, bei denen das kirchlich theologiſche Bewußtſein auch dem ausgebrochenen Conflict Stand gehalten und die Angreifenden in außerkirchliche Sphären zurückgedrängt hat, ohne ſich ſeinerſeits ſeine Grundlagen erſchüttern zu laſſen: dieſe Völker ſind faſt durchgehends ſolche, die ihre kirchliche Geſtaltung von der ſchweizeriſchen Reformation erhalten haben. Wer die Integrität des reformatoriſchen Werkes an den Grundbeſtand der confeſſionellen Dogmatik feſtgeknüpft meint: der wird, wenn er folgerecht ſein will, der reformirten Parthei die Anerkennung nicht verſagen können, daß ihre Lehre ſich in jener geſchichtlichen Prüfung bei weitem mehr, als die Lutheriſche, bewährt hat. Man vergleiche nur die kirchlichen Zuſtände Englands, Schottlands, Hollands, desgleichen auch der franzöſiſchen Proteſtanten, mit denen des Lutheriſchen oder den Einflüſſen, die vom Lutheriſchen Gebiet ausgehen, zunächſt blosgeſtellten Deutſchland, und man wird die Richtigkeit dieſer Bemerkung nicht bezweifeln können. Höchſtens die ſkandinaviſchen Reiche ſcheinen bis jetzt noch eine Ausnahme zu machen. Indeß braucht man nicht etwa ein Gegner der Kirche oder der kirchlichen Theologie im wahren Wortſinne zu ſein, um zu finden, daß dieſer Nachtheil auf Lutheriſcher Seite ſich vollſtändig ausgleicht durch die Bildungsfähigkeit, welche die in die Lutheriſche Theologie hineingelegten Glaubens- und Wiſſenskeime gerade in der ſcheinbaren Schwäche des Widerſtandes bethätigen, welcher auf dieſer Seite den von dem Weltbewußtſein und der Weltbildung her eindringenden Einflüſſen entgegengeſetzt worden iſt. Denn auch hier wird ſich der evangeliſche Ausſpruch bewähren, daß das Samenkorn, um Früchte zu tragen, zuvor erſterben muß. — Da es das Ziel dieſer unſerer Abhandlung überhaupt iſt, auf dieſe Früchte hinzuweiſen, welche der ſolchergeſtalt erſterbende

Same der ächten Lutherslehre tragen wird: ſo wird man von uns nicht einen beſondern Erweis dieſer Behauptung verlangen, nicht eine ausführliche Widerlegung der jetzt wieder bei einem Theile unſerer Theologen nur allzu beliebten Anſicht, daß die Bewegung in der Lutheriſchen Theologie ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts weſentlich unkirchlicher, unchriſtlicher Art ſei, weſentlich nur vom Geiſte der Verneinung herrühre. Daß freilich die bis dahin für rechtgläubig geltende Lehre des Lutherthums, und daß das Lutherthum ſelbſt, wiefern es ſich mit ſeinem Dogma identificirt hat, nicht unverſehrt aus dieſem Auflöſungsproceß hervorgehen kann: dies verſteht ſich nach allem hier Geſagten von ſelbſt. Aber wir haben ja eben dies gezeigt, daß ein unterſcheidendes Merkmal des Princips, aus welchem die Lutheriſche Richtung der Reformation hervorgegangen iſt, in dem Mißverhältniſſe beſteht, welches zwiſchen dieſem Princip und ſeiner dogmatiſchen Ausprägung obwaltet; während dagegen die dogmatiſche Ausprägung des reformirten Princips mit dem Principe ſelbſt im ungetrübten Einklange ſteht. Hat dieſer Einklang es dort nicht dazu kommen laſſen, daß die Entwickelungskämpfe, welche aus dem Eindringen der modernen Weltbildung und Weltweisheit naturgemäßer Weiſe für die kirchliche Theologie hervorgehen, mit gleicher Raſchheit die reformirte Theologie ergriffen haben, wie die Lutheriſche, und mit gleicher Energie und Schöpferkraft von ihr durchgekämpft werden: ſo iſt dagegen nach allen Analogien ihres früheren und ihres gegenwärtigen Verhaltens von ihr zu erwarten, daß, wenn erſt dieſe Entwickelung bei dem vom Geiſte des Chriſtenthums und der Weltgeſchichte ihr geſtellten Ziele angelangt ſein und ein Syſtem, das wirklich die ächten Principien der confeſſionellen Vereinigung in ſich ſchließt, erzeugt haben wird, ſie dann mit der beſonnenen Einſicht, die ihr von jeher eigenthümlich war, williger und friedfertiger, als ihre Schweſter, ſich in die Nothwendigkeit dieſes Entwickelungsganges ergeben, und ihr eigenes geſondertes Daſein an dieſes Höhere und höher Berechtigte aufgeben wird.

Wie viele überflüſſige Mühe hat man ſich nicht wiederholt gegeben, — mehr noch (ein Umſtand, der ohne Zweifel charakteriſtiſch iſt) von Seiten der Bekenner des „bibliſchen Chriſtenthums," als des orthodoxen Lutherthums, — zu beweiſen, daß die „Rationaliſten", und daß vollends die aus dem Schooße des neuern philoſophiſchen Idealismus hervorgegangenen „Pantheiſten" keine Chriſten ſind! Und dennoch war es offenbar eine Zeitlang, und iſt es noch jetzt eine unabweisbare geſchichtliche Nothwendigkeit, der ſich keine Lutheriſche oder unirte Landeskirche entziehen kann, wie entſchieden auch der Geiſt eines inhaltvollern Glaubens in ihren Häuptern Platz ergriffen hat, in ihrer Mitte, und ſogar unter ihren Dienern und Lehrern, Rationaliſten ſowohl, als auch Pantheiſten zu dulden. Wir müſſen es gelten laſſen, wenn altgläubige Gemüther dies als eine Schmach der Kirche, verſchuldet durch ihre Sünde, hinnehmen, und etwa an den Ausſpruch des Herrn erinnern: Aergerniß muß kommen, aber wehe dem Menſchen, durch den es kommt! Aber wem es ein Aergerniß iſt, daß die menſchliche Vernunft mit Beiſeiteſetzung aller beſondern geſchichtlichen Thatſachen der göttlichen Offenbarung im reinen Bewußtſein ihrer ſelbſt den Standpunkt zu gewinnen ſucht, aus dem ihr erſt ein wiſſenſchaftliches Verſtändniß dieſer Thatſachen möglich wird: ein Solcher muß folgerechter Weiſe den Anfang dieſes Aergerniſſes in der ihrem weſentlichen Gehalt nach, wie wir uns überzeugt haben, durchaus idealen Chriſtusvorſtellung finden, die bei

Luther den Begriff des hiſtoriſchen Chriſtus verſchlungen hat. Oder wer der Vernunft an ſich zwar das Recht zu jenem ihren Thun nicht beſtreitet, ſondern nur daran Anſtoß nimmt, daß der moderne Rationalismus und Pantheismus damit noch innerhalb des Chriſtenthums zu ſtehen vorgiebt und ſelbſt aus der äußern Kirche ſich nicht verdrängen laſſen will: der mag uns zuvor die Frage beantworten, wo er denn die Gränze zwiſchen Chriſtlichem und Nichtchriſtlichen gezogen wiſſen will? Und wenn ſich dann finden ſollte, daß nach ſeinen Vorausſetzungen nur das Bekenntniß zum hiſtoriſchen Chriſtus ſolche Gränze wird bilden können: ſo dürfen wir ihn weiter fragen, ob denn nicht factiſch dieſe Gränze da ſchon überſchritten iſt, wo von der Seele des hiſtoriſchen Chriſtus eine ganz entſprechende Auflöſung ihrer Individualität, ein ganz entſprechendes Zerfließen in den Ocean der göttlichen Subſtanz gelehrt wird, wie der aus dieſem Grund ihnen, freilich nicht mit Unrecht, ſo anſtößige Pantheismus Solches von allen Menſchenſeelen lehrt? — Ueber die Nothwendigkeit der freieſten, bis an die äußerſten Gränzen des Gebietes der religiöſen Erfahrung heranſtreifenden Lehrentwickelung innerhalb der chriſtlichen Kirche überhaupt, nicht blos außerhalb derſelben, möge übrigens die achte unter den „Reden über die Zukunft der ev. Kirche" verglichen werden. Daß nach weltgeſchichtlicher Nothwendigkeit die vornehmlichſte Kriſis dieſes Entwickelungsproceſſes auf dem Boden des Lutheriſchen Bekenntniſſes hat eintreten müſſen: dies iſt dort zwar nicht beſonders ausgeführt, es wird ſich aber nach den hier von uns gegebenen Andeutungen auch dieſe Einſicht leicht in den dortigen Zuſammenhang einfügen laſſen.

yyy. (zu §. 260.)

Ich verkenne nicht, wie viel Mißliches darin liegt, einen derartigen Gegenſatz, wie nach allem Obigen der chriſtologiſche des Lutheriſchen und des reformirten Syſtemes es iſt, auf eine einfache Formel zurückzuführen, noch dazu, wenn dieſe Formel ſo ausfällt, daß ſie von den Anhängern weder des einen, noch des andern Syſtemes gutgeheißen werden kann. Letzteres aber iſt, wenn die Formel ihre Beſtimmung erfüllen ſoll, aus dem Grunde gar nicht zu vermeiden, weil es in der Beſtimmung der Formel liegt, ein wiſſenſchaftliches Bewußtſein über die Beſchaffenheit des Inhalts der beiderſeitigen Syſteme auszudrücken, welches die Syſteme ſelbſt noch nicht beſitzen. Demungeachtet habe ich es gewagt, eine ſolche Formel aufzuſtellen; denn ohne ſie wäre eine völlig präciſe Faſſung des Gegenſatzes, deſſen Löſung im Nachfolgenden verſucht werden ſoll, nicht wohl möglich geweſen. Wenn ich in dieſer Formel den Chriſtusbegriff des Lutheriſchen Syſtemes ein göttliches, den Chriſtusbegriff des reformirten ein menſchliches Subject nenne: ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß mir das Recht zu dieſem Ausdruck von beiden Syſtemen beſtritten werden wird. Denn jedes der beiden Syſteme nimmt eben ſeinen Chriſtus für den ganzen, vollen Gottmenſchen, und iſt von ſeinem Standpunkt aus berechtigt, ihn dafür zu nehmen. Aber die Formel hat eben nicht die Beſtimmung, das Bewußtſein dieſer Standpunkte ſelbſt, ſondern ein Bewußtſein über dieſe Standpunkte auszudrücken. Sie nennt den Chriſtusbegriff des Lutheriſchen Syſtems ein nur göttliches, nicht zugleich menſchliches Subject, nicht als ob es in Luthers Abſicht gelegen hätte, ihm irgend ein nothwendiges Merkmal der wirklichen Menſchheit zu entziehen, ſondern weil er wider ſeine

Absicht ihm allerdings ein solches entzogen hatte. Ganz das Entsprechende gilt umgekehrt von ihrem Verhalten in Bezug auf den Christusbegriff des reformirten Systems. Und wenn sie ferner von beiden Systemen sagt, daß das eine die wesentlichen Attribute der Menschheit auf ein göttliches, das andere die wesentlichen Attribute der Gottheit auf ein menschliches Subject übertragen hat: so will sie damit allerdings ein auch logisch unstatthaftes Verfahren ausdrücken, von dem sie sich wohl sagt, daß keines der beiden Systeme sich dazu würde bekennen können. Luther für seine Person hatte zwar ein vollkommen deutliches Bewußtsein darüber, daß er mit seinen Sätzen über die communicatio idiomatum, eben so, wie mit denen über die Dreieinigkeit und noch mit manchen andern, aller Logik und Dialektik der Schule ins Auge schlug. Aber die theologische Schule kann dieses Bewußtsein nicht theilen, da sie sich in formaler Hinsicht auf Logik und Dialektik der philosophischen Schule begründet. Es ist daher vorauszusehen, daß die Schule beider Confessionen sich zu jenem Ausdruck der beiderseitigen christologischen Standpunkte nicht wird bekennen wollen; und eben so wenig diejenige moderne Schule, die, ohne sich ihrerseits mit Entschlossenheit auf den einen oder den andern der beiderseitigen Standpunkte zu stellen, sich nur an das Gemeinsame beider Standpunkte halten will. — Uebrigens darf ich nicht unerwähnt lassen, daß in ganz ähnlicher Weise, wie ich es im Gegenwärtigen gethan, schon Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre (Bd. III, S. 409) den christologischen Gegensatz zwischen den Lehren Luthers und Zwinglis bezeichnet hat, so wie er früher (Bd. I, S. 773) den Gegensatz zwischen Cyrillus und Nestorius durch eben diese Formel auszudrücken für angemessen erachtet hatte. Auch die Charakteristik, welche Schenkel (Bd. I, S. 313 ff.) von der Christologie des Lutherischen und des reformirten Standpunktes gibt, scheint in der Hauptsache mit dem Inhalte dieser Formel zusammenzutreffen. Wenn jedoch der letztgenannte Theolog (S. 322) den Grundirrthum Luthers darein setzt, daß er die in abstracto sich widersprechenden Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur auf das concretum einer und derselben Person bezieht, ohne das vom abstracten Standpunkt aus sich Widersprechende in concreto wirklich überwunden, d. h. eins werden zu lassen: so glaube ich gezeigt zu haben, daß in diesem Irrthum beide Partheien gleich sehr, obwohl auf entgegengesetzte Weise, befangen waren.

zzz. (zu §. 263.)

Da der Gegensatz der Principien, welche durch das Lutherische und das reformirte System vertreten werden, zuerst in diesen Systemen auf eine in der Geschichte der kirchlichen Entwickelung Epoche machende Weise hervorgetreten ist: so läßt sich von vorn herein vermuthen, daß in der Fassung der Gegenstände selbst, auf welche der Gegensatz sich bezog, irgend ein positiver Fortschritt durch sie gethan sein wird, und daß eben dieser Fortschritt das Hervortreten des bis dahin verborgenen Gegensatzes zur Folge hatte. Es ist nicht nothwendig, daß solcher theologische Fortschritt, im Unterschied des frühern Bestandes der kirchlichen Lehre, auf beiden Seiten gleichmäßig geschehen sei. Es reicht hin zur Erklärung jenes Hervortretens, wenn gezeigt wird, wie auf einer der beiden Seiten eine Wahrheit von wesentlicher, durchgreifender Bedeutung für das Ganze des christlichen Lehrgebäudes sich in einer Weise

geltend gemacht und zum Bewußtſein gebracht hat, durch welche der bisherige Standpunkt des kirchlichen Geſammtbewußtſeins zwar überſchritten, zugleich aber das Bewußtſein anderer, nicht minder weſentlicher Wahrheiten zurückgedrängt und verdunkelt, und dadurch eine Gegenwirkung hervorgerufen wurde, welche darum nicht minder als eine berechtigte und für die Integrität des chriſtlichen Glaubensinhalts unentbehrliche betrachtet werden muß, wenn ſie auch nicht in gleicher Weiſe ein wirklich Neues zu Tage brachte. So nun ſtellt ſich in der That das Verhältniß zwiſchen den chriſtologiſchen Principien der zwei Bekenntniſſe. Der eigentliche geſchichtliche Fortſchritt iſt auf der Seite des Lutheriſchen; aber die Berechtigung des reformirten iſt deshalb keine geringere, weil daſſelbe der kühnen Neuerung des Lutherthums gegenüber im conſervativen Intereſſe die Vertretung einer auch zuvor anerkannten, durch jene Neuerung gefährdeten Wahrheit übernommen hat. Kein Kundiger wird behaupten wollen, daß die chriſtologiſchen Unterſcheidungslehren des reformirten Syſtems irgend eine neue, der früheren kirchlichen Theologie fremde Wahrheit von poſitivem Gehalt zu Tage gefördert hätten. Als das Neue bei Luther dagegen iſt, wenn daſſelbe in ſeiner wahren Bedeutung gewürdigt werden ſoll, nicht blos irgend eine einzelne der oben erwähnten Beſtimmungen anzuſehen; z. B. etwa die Ubiquität des verklärten Chriſtusleibes, — eine allerdings bis dahin nur ſelten (im kirchlichen Alterthum jedoch z. B. von Origines und Gregor von Nyſſa) ausgeſprochene Behauptung, welche darum auch für die Anhänger der römiſchen Kirchenlehre nicht minder, wie für die Reformirten, ein Gegenſtand der Bekämpfung war, und von der Tridentiner Kirchenverſammlung (Sess. XIII, cap. 1) ausdrücklich verworfen worden iſt. Das wirklich Neue iſt vielmehr der aus dem Inbegriff aller chriſtologiſchen Beſtimmungen der Lehre Luthers, welche für ſich einzeln betrachtet meiſt nur ſehr leiſe und ſcheinbar geringfügige Abſchattungen des längſt in der Kirche feſtgeſtellten Lehrbegriffs zu enthalten ſcheinen, hervorgehende Geſammtbegriff des *idealen Chriſtus* in der Bedeutung, wie unſere obigen Sätze ihn feſtgeſtellt haben; das heißt nicht etwa des göttlichen Logos in ſeiner vor- und außermenſchlichen Ewigkeit, — wie könnte da von Neuheit die Rede ſein? — ſondern der idealen Geſammtperſönlichkeit des Gottmenſchen in der Totalität der Eigenſchaften, die für den ewigen Logos eben erſt durch ſein Eingehen in die Menſchheit gewonnen werden. Es iſt mit andern Worten die große Anſchauung der *Immanenz* nicht ſowohl der göttlichen Natur in der Menſchheit, als vielmehr umgekehrt der *menſchlichen Natur in der Gottheit*; die Glaubensanſchauung, daß durch den Proceß der Incarnation des Logos die Potenz der Menſchheit, das allgemeine Weſen der menſchlichen Natur, zu einem inwohnenden, unverlierbaren Momente des eigenen inneren Lebens der Gottheit geworden iſt, zu einem Beſtandtheile jener ζωή, welche der Prolog des johanneiſchen Evangeliums ausdrücklich dem Logos als ſolchem zuſchreibt. Die frühere Entwickelung, ſo oft ſie auch den Anlauf genommen hat, den Begriff dieſes idealen Chriſtus von dem des hiſtoriſchen zu unterſcheiden und als die eigentlich unmittelbare Heilsquelle für die Menſchheit feſtzuſtellen, hatte ſich dann immer über ihr eigentliches Ziel hinausgetrieben und zum Begriffe eines Chriſtus, der nur Gott, aber nicht Menſch iſt, oder dem die menſchlichen Eigenſchaften nur zufällig oder vorübergehend anhaften, kurz zum Begriffe des vorweltlichen

Logos zurückgeführt gefunden, den ſie von dieſem Chriſtus nicht zu unterſcheiden verſtand. Davon giebt die Geſchichte der Streitigkeiten über die Perſon Chriſti in der alten Kirche Zeugniß, und darin liegt der Grund, weshalb die Entſcheidungen der Kirche ſtets wieder auf die Einheit des idealen und des hiſtoriſchen Chriſtus zurückgingen, und den Begriff dieſer Einheit in der fehlerhaften Weiſe abgränzten und feſtſtellten, welche auch in der Reformation noch nicht überwunden worden iſt. Aber wenn auch Luther dieſen Mangel aller bisherigen kirchlichen Entwickelung nicht auf entſcheidende Weiſe zu überwinden vermocht hat; wenn er, durch die ihm eigenthümliche Wendung, mit der er ſeinen idealen Chriſtus zugleich in die Stelle des hiſtoriſchen einſetzte und alle zeitlich erſcheinenden und zeitlich vorübergehenden Eigenſchaften des Letztern, natürlich ſelbſt nur als zeitlich erſcheinende und vorübergehende, auf ihn übertrug, jener Irrung nur in einer neuen Geſtalt abermals unterlegen iſt: ſo hat er doch, theils unmittelbar durch eben dieſe Wendung, theils mittelbar durch den Widerſpruch, den ſie hervorrufen mußte, in der Entwickelung der bisherigen Kirchenlehre die Kriſis herbeigeführt, deren vollſtändiger Verlauf zuletzt auch die Ueberwindung bringen wird.

aaaa. (zu §. 267.)

Wir haben oben (S. 93 ff.) den geſchichtlichen Zuſammenhang der chriſtlichen Myſtik, ſowohl in ihrer theoſophiſchen, als auch in ihrer asketiſchen Richtung mit der Lutheriſchen Richtung der evangeliſchen Kirchenentwickelung bereits im Allgemeinen erwähnt. Hier aber müſſen wir noch eines Umſtandes gedenken, von deſſen factiſcher Richtigkeit man ſich immer mehr überzeugen wird, je mehr Fortſchritte man in den von unſerer heutigen Theologie nur erſt begonnenen Studien des innern Weſens und der geſchichtlichen Zuſammenhänge jener theoſophiſchen Syſteme macht, deren hohe Bedeutung für die Geſammtentwickelung des chriſtlichen Lehrbegriffs man ſich nicht mehr verläugnen kann. Ich meine nämlich, daß ſeit dem Hervortreten der Lutheriſchen Reformation der von Grund aus veränderte Charakter der theoſophiſchen Myſtik es jedem für ihre Eigenthümlichkeit offenen und geſchärften Blicke deutlich und unverkennbar ankündigt, wie dieſelbe erſt im Lutheriſchen Syſtem ihren wahrhaft kirchlichen Boden gefunden hat, den Boden, auf welchem eine geſunde, mit dem ächten Geiſte des Chriſtenthums im Einklang ſtehende Entwickelung für ſie möglich wird. Es iſt gewiß nicht zu viel behauptet, wenn ganz im Allgemeinen der Satz aufgeſtellt wird: daß in aller vorlutheriſchen Theoſophie, ſofern dieſelbe innerhalb, nicht außerhalb des Chriſtenthums hervortritt (der eigentliche Hauptſtamm dieſer Theoſophie, die Kabbala, fällt außerhalb des Chriſtenthums), die unreinen, krankhaften Elemente vorwalten, und nur inſofern niedergehalten werden, als die kirchliche Wiſſenſchaft ſich des theoſophiſchen Inhalts bemächtigte und ihm einen Charakter ertheilte, in dem er eben nicht mehr er ſelbſt, nicht mehr Inhalt unmittelbaren Schauens, unmittelbarer Productivität der religiöſen Einbildungskraft war. Man blicke auf die Gnoſis der erſten chriſtlichen Jahrhunderte, und auf die an ſie ſich anſchließende manichäiſche Lehre, um dieſe Bemerkung beſtätigt zu finden, und dann auf die Reihe jener Ketzerſecten des Mittelalters, in denen bis auf das Zeitalter der Reformation herab die Keime der alten Gnoſis fortwucherten. Die Schule derjenigen Myſtik, welche ſich an den ſogenannten Dionyſius Areopagita

anſchloß, als deren vorzüglichſte Vertreter wir im Morgenlande den Märtyrer Maximus, im Abendlande den Scotus Erigena zu betrachten haben, wird von dieſem Vorwurf weniger betroffen, aber nur in dem Maaße weniger, als ſie einen vorwiegend wiſſenſchaftlichen, ſpeculativen Charakter trägt. Von der kirchlichen Myſtik des ſpätern Mittelalters gilt theils daſſelbe, theils hat ſie überhaupt nur einen geringern theoſophiſchen Inhalt, ſofern wir nämlich den Begriff der Theoſophie in der Weiſe abgränzen, wie es oben geſchehen iſt. Welch eine gänzlich umgewandelte Geſtalt zeigt, dieſen Erſcheinungen ſämmtlich gegenüber, die Theoſophie eines Jacob Böhme, und ſchon die ſeines Vorgängers Valentin Weigel! (Bei Paracelſus, dem Zeitgenoſſen der Reformation, iſt alles noch in wilder Gährung, und auch Servet ſcheint mir, ſo weit ich mir bei unvollſtändiger Kenntniß ſeiner Schriften über ihn ein Urtheil zutrauen darf, keine Ausnahme von dem krankhaften Charakter jener Theoſophie zu machen, die nicht auf Lutheriſchem Boden ſteht). — Dieſe merkwürdige Thatſache werden wir bei unbefangener und gründlich hiſtoriſcher Erwägung wohl nicht anders deuten können, als durch die Annahme, daß erſt ſeit Luther und durch ihn der Baum der chriſtlichen Lehre die Reife erlangt hat, welche ihn zum Hervortreiben der geſunden Frucht theoſophiſcher Anſchauungen befähigte, während bis dahin dergleichen Anſchauungen eine vorzeitige, unreife Frucht geblieben waren. Wer Böhme's Lehre, und unter ſeinen Nachfolgern insbeſondere die des gediegenſten und bedeutendſten von ihnen, Oetingers, näher kennt: der wird mir beiſtimmen, daß ihr Charakter in jeder Hinſicht geeignet iſt, dieſe Annahme zu beſtätigen. Dieſe Männer waren ganz durchdrungen von der Lutheriſchen Glaubensanſchauung eines in der äußern ſinnlichen Natur und in allen creatürlichen Geiſtern mit ſeiner verklärten Leiblichkeit allgegenwärtigen Chriſtus, deſſen ſacramentlicher Genuß ſich ihnen mit allen Thatſachen ihrer religiöſen Erfahrung und Erlebniß verſchmolzen hatte. Sie hatten an dieſer Anſchauung ein religiös ſittliches Regulativ für die Schauungen aus der Welt der vorcreatürlichen Natur, die an ſich freilich bei ihnen ſo wenig, wie bei ihren gnoſtiſchen und kabbaliſtiſchen Vorgängern, unmittelbar als das Ergebniß jener betrachtet werden können. Sie hatten ferner an ihr das geiſtige Band, welches ihnen diente, den Inhalt dieſer Schauungen mit dem Inhalte der wirklichen und durch das Chriſtenthum wiedergebornen Welt zuſammenzuknüpfen, und beide Welten, die vorcreatürliche, und die im Geiſte des Vaters und des menſchgewordenen Sohnes wiedergeborne, als Eine Welt zu ſchauen. Aus dieſem Geſichtspunkte wollen die Syſteme Böhmes, Oetingers und der übrigen ächten Theoſophen des Lutherthums betrachtet ſein, wenn es zu einer richtigen geſchichtlichen Würdigung derſelben kommen ſoll, und wenn zugleich die Fülle des Inhalts ausgebeutet werden ſoll, der in ihnen für die ächte kirchliche Wiſſenſchaft niedergelegt iſt. Sie ſelbſt freilich haben dieſen Inhalt noch nicht wiſſenſchaftlich verarbeitet. Sie ſind in wiſſenſchaftlicher Beziehung noch abhängig von jenem Standpunkte, dem ſie, wie ſo eben bemerkt, den Einklang ihrer Schauungen mit dem kirchlichen Chriſtenthum verdanken, und ſie theilen vollſtändig die Einſeitigkeit dieſes Standpunktes auch in der unmittelbaren Vereinerleiung des idealen Chriſtus mit dem hiſtoriſchen. Ueber den letztern darf man bei ihnen weder neue wiſſenſchaftliche Aufſchlüſſe, noch

auch nur die einfache und gesunde historisch-religiöse Grundanschauung suchen, welche das reformirte Bekenntniß dem Lutherischen gegenübergestellt hatte. Aber gerade bei ihnen kommt, eben in Folge des größern Reichthums und der weitern Ausbreitung der idealen Schauungen, auch dieser Mangel noch ungleich deutlicher zu Tage, als bei Luther selbst, so wie ohnehin als in der orthodoxen Dogmatik des Lutherthums. Wer in ihnen die ächte Entfaltung der Lutherischen Glaubensanschauung erkennt, der kann noch ungleich weniger, als jeder Andere, darüber im Zweifel bleiben, daß diese Anschauung der Sache oder der Wahrheit nach nur den idealen, und nur durch eine auf ihrem geschichtlichen Standpunkt unvermeidliche Selbsttäuschung auch den historischen Christus zu ihrem Inhalt hat.

Ganz ein Aehnliches, wie von der Theosophie, gilt auch von der theologischen Speculation der deutschen philosophischen Schulen seit Kant in Bezug auf ihr Verhältniß zur Lutherischen Richtung der Reformation und des evangelischen Kirchenthums. So ungleich weiter dieselbe nicht allein von der dogmatischen Orthodoxie des Lutherthums, sondern auch von dem ächten Glaubensinhalte der ursprünglichen Lutherslehre, ja in nicht wenigen ihrer bedeutendsten Gestaltungen von dem Glaubensinhalte des Christenthums selbst abgewichen ist: so ist es nichtsdestoweniger auch für sie keineswegs ein Zufall, daß sie geschichtlich so gut wie allein in den Kreisen der Lutherischen Bekenntnißreligion hervorgetreten ist. Es ist, sage ich, dies kein Zufall, selbst abgesehen von dem Umstand, daß nur der im Lutherthum eingetretene Gährungsproceß Erscheinungen einer so bis zum Extrem fortgehenden Negation des positiven Religionsinhaltes möglich machte (Anm. xxx.), ohne ein Zerreißen des Fadens, der sie nichtsdestoweniger mit dem christlichen Ausgangspunkte aller modernen Speculation verknüpft. Denn, wie unser Text dies andeutet, wenn die Immanenz- und Identitätslehre dieser Speculation, wenn das Princip der Naturvergötterung, welches in ihr einen so hervortretenden Charakterzug bildet, irgendwo in der kirchlichen Ausgestaltung des Christenthums einen Anknüpfungspunkt für solchen Zusammenhang finden sollte: so war ein solcher in der Lutherischen Vorstellung von dem verklärten Christusleibe gegeben. Es ist wahr, daß die moderne Speculation diese Vorstellung nicht ihrerseits in derselben Weise, wie die Böhme'sche und Oetinger'sche Theosophie, festgehalten und fortgebildet, daß sie sie vielmehr zugleich den übrigen von ihr über Bord geworfenen positiven Dogmen verschmäht und verläugnet hat. Aber es bleibt demungeachtet eben so wahr, daß nur jene in den Gemüthern des deutschen Volkes Jahrhunderte lang gehegte und gepflegte Anschauung den Boden des Geistes mit dem Samen hat befruchten können, aus welchem eine derartige philosophisch-religiöse Weltanschauung emporsprießen sollte.

bbbb. (zu §. 274.)

Unter den verschiedenen Versuchen zur Ableitung des principiellen Unterschiedes der zwei evangelischen Hauptbekenntnisse hat besonders viele Zustimmung derjenige gefunden, welcher in der Lutherischen Reformation vorwiegend eine Protestation gegen das jüdische, in der schweizerischen aber gegen das heidnische Element im mittelalterlichen Katholicismus erblicken will (vergl. Schweizer a. a. O. I, S. 15 ff.). Auch mir scheint dieser Gedanke nicht ohne Wahrheit zu sein, und zwar ausdrücklich in einer Beziehung, welche

bisher noch weniger hervorgehoben worden ist. Als eine Art von Paganismus innerhalb der christlichen Kirche und Kirchenlehre kann man nämlich gar wohl jene Tendenz nach Verflüchtigung des historischen Elementes der göttlichen Offenbarung sowohl überhaupt, als namentlich in ihrer Spitze, in dem persönlichen Christus, zu halbmythischen Idealgestalten bezeichnen, welche selbstbewußter und eingeständlicher Weise freilich zu keiner Zeit, um so mehr aber zu allen Zeiten unwillkürlich in der Kirche obgewaltet hat. Denn um den von der Kirche selbst als häretisch bezeichneten Tendenzen des Doketismus, des Apollinarismus, des Eutychianismus, die man sämmtlich unter der Kategorie des Paganischen in dem hier angedeuteten Sinne begreifen kann, erfolgreich zu begegnen, genügt es nicht, mit Worten zu versichern, daß man die wahre Menschheit Christi nach Geist, Seele und Leib, die Zweiheit der Naturen u. s. w. anerkenne, und denjenigen verdamme, der diese Dogmen nicht gleichfalls anerkennen will. Es ist dazu vielmehr auch dies erforderlich, daß man alle natürlichen Bedingungen der wahren Menschheit an dem historischen Christus anerkenne. Mag man ihm auch immerhin alle positiven Eigenschaften der Menschheit einzeln zutheilen: so verflüchtigt man nichtsdestoweniger immer aufs Neue wieder die Gestalt des Gottmenschen zu einem idealen Phantasma — wir dürfen sagen, um die Verwandtschaft mit dem Heidnischen zu bezeichnen, zu einem Mythus, — wenn man vergißt, daß der Begriff eines wirklichen Menschen, in seiner Wahrheit erfaßt, nicht auf der bloßen Summe jener Eigenschaften beruht, sondern auf ihrer Verbindung zur organischen Totalität, wozu auch ganz wesentlich ein negatives Moment, eine inwohnende Schranke gehört, welche dem Mensch gewordenen Gottessohne in der That zuzuschreiben die Kirche sich immer nur sehr zögernd entschlossen hat. — Hier nun ist der reformirten Richtung wenigstens ein gesteigertes Bewußtsein dieser Forderung zuzuschreiben, obschon auch sie an wirklicher Erfüllung derselben durch die Buchstäblichkeit des gerade von ihr so sehr in den Vorgrund gestellten Schriftprincips gehindert ward, welche sie nicht dazu kommen ließ, die mythischen Bestandtheile der biblischen Ueberlieferung für das, was sie sind, sei es im Einzelnen, oder auch nur ganz im Allgemeinen zu erkennen. Demungeachtet aber kann auch schon die von uns anerkannte Tendenz zur Einsetzung der menschlichen und geschichtlichen Seite der Christologie in ihre vollere Geltung als eine „Protestation gegen den Paganismus" betrachtet, und auf diese Weise die Fülle der feinen und scharfsinnigen Bemerkungen, durch welche man auf Grund dieses Aperçu neuerdings den Charakter der reformirten Glaubensrichtung beleuchtet hat, für unsere Grundansicht über ihr christologisches Princip gewonnen werden.

cccc. (zu §. 280.)

Auch von dem Gegensatze der Lutherischen und der reformirten Christologie gilt im vollen Maaße, was Baur in der vorhin angeführten Stelle (I, S. 774) über die Theorien des Cyrillus und des Nestorius sagt: „Es sind zwei wesentlich verschiedene Standpunkte und zwei so sehr divergirende Richtungen, daß zwischen den beiden auf ihnen beruhenden Theorien, ohne über sie hinauszugehen, keine Vermittelung möglich ist, sondern beide nur in einem schlechthin ausschließenden Verhältniß zu einander stehen." — Wir halten uns berechtigt, die Unterscheidung und Trennung der beiden Wege,

auf denen, wie von uns im Gegenwärtigen bemerkt, die Vermittelung erfolgen muß, an und für ſich ſchon als ein ſolches „Hinausgehen", als eine ſolche, mit Recht zum Behufe der Vermittelung, da ſonſt dieſelbe nicht würde erfolgen können, geforderte Erhebung anzuſehen. Denn der Mangel beider entgegengeſetzter Theorien beſteht ja eben darin, zwiſchen dem idealen und dem geſchichtlichen Elemente im Begriffe des Gottmenſchen, und mithin auch zwiſchen den beiden Wegen zu ſeiner Erkenntniß nicht zu unterſcheiden, ſondern, den Vermittelungsproceß ungeduldig überſpringend, der in organiſcher Entfaltung das Ideale zur Wirklichkeit des Geſchichtlichen herausarbeiten, dem Geſchichtlichen aber die Bedeutung des Idealen ertheilen ſoll, die beiden Elemente in unvermittelter und darum auch unlebendiger, unorganiſcher Einheit oder Einerleiheit aufzufaſſen, und der Unterſchied der beiderſeitigen Faſſungen führt ſich darauf zurück, daß dasjenige Element, was nach einer Faſſung den Aufzug des Gewebes, nach der andern den Einſchlag bildet, und umgekehrt.

dddd. (zu §. 291.)

Vorſtehende Andeutungen über die wahre geſchichtliche und ſpeculative Bedeutung des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit (§. 281 — 291) enthalten in kurzem Auszug, mit einigen neu eingeflochtenen Bemerkungen, das Ergebniß einer Reihe von Unterſuchungen, welche der Verfaſſer gegenwärtiger Schrift an verſchiedenen Orten über dieſen Gegenſtand angeſtellt hat; zuerſt in der Abhandlung: „Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Weſenstrinität" in den theolog. Studien und Kritiken, 1841, Bd. I.; dann am Ausführlichſten in der Schrift: „Das philoſophiſche Problem der Gegenwart" (Leipz. 1842) S. 274 ff.; hierauf in dem Aufſatze: „Noch ein Wort über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit" in J. H. Fichte's philoſophiſcher Zeitſchrift, Bd. XI, Heft 1, und endlich in den „Reden über die Zukunft der evangel. Kirche", S. 293 ff. Von allen dieſen Arbeiten, zu denen demnächſt noch ein für Erſch und Gruber's allgemeine Encyklopädie ausgearbeiteter Artikel „Gott" hinzukommen wird, hat bis jetzt nur die erſte, gerade wohl von allen die ſchwächſte, einige Beachtung in der theologiſchen Literatur gefunden. Es wird mir daher wohl erlaubt ſein, einer entſprechenden Beachtung auch die übrigen zu empfehlen, und auf ſie hinzuweiſen, als den Ort, wo für die hier aufgeſtellte Anſicht der Beweis und die weitere Ausführung zu ſuchen iſt. Wer, in Verbindung mit dem Gegenwärtigen, den Inhalt der genannten Abhandlungen einer Prüfung unterwerfen will, der wird ſich, hoffe ich, überzeugen, daß es nicht eine aus dem Stegreif unternommene Deutung des kirchlichen Trinitätsdogma iſt, was in ihnen gegeben wird, ſondern eine Darlegung des Sinnes, welcher geſchichtlich der Entſtehung dieſes Dogma zum Grunde gelegen hat, und den auch die kirchliche Wiſſenſchaft zu allen den Zeiten bewahrt und überliefert hat, wo ſein Inhalt Gegenſtand noch eines andern, als nur eines todten Autoritätsglaubens war. — Nicht ohne Bedacht habe ich im Gegenwärtigen, ſo wie theilweiſe ſchon in jenen frühern Arbeiten, die Aufmerkſamkeit vorzugsweiſe auf die Erklärung des Sinnes hingelenkt, in welchem das Wort Perſon Eingang in die kirchliche Trinitätslehre gewonnen hat. Ich finde nämlich, daß von allen Hinderniſſen, welche auch noch heutzutage einem beſſern Verſtändniß dieſer Lehre entgegenſtehen, die doch ohne Zweifel den Schlüſſel zur geſammten Glaubenslehre des Chriſtenthums

enthält, der Gebrauch dieſes Wortes, welches nun einmal in der Lehre der Kirche ein nicht mehr ihm zu beſtreitendes Bürgerrecht gewonnen hat, das vornehmlichſte iſt. Nur das Wort „Perſon", auf die Glieder des Trinitätsbegriffs angewandt, iſt es, was nebſt der Mehrzahl nicht blos der ungläubigen, ſondern auch der dem Glauben des Chriſtenthums ſonſt nicht entfremdeten Laien auch einen Theil der Theologen zu erklärten Gegnern dieſes Begriffes macht; einem andern Theile denſelben als ein aller menſchlichen Vernunft und Wiſſenſchaft unerreichbares Geheimniß betrachten läßt; einen dritten endlich, und dieſer ſcheint jetzt in der evangeliſch theologiſchen Literatur der tonangebende werden zu wollen, zu Deutungen verleitet, die, entblößt, wie ſie es ſind, von aller irgend genügenden bibliſchen oder geſchichtlichen Begründung, zugleich dieſe Lehre mit den einfachſten Fundamentalwahrheiten der Theologie in den härteſten Widerſpruch ſetzen, und ſie ganz untauglich machen, einer die Forderungen des Glaubens und der geſunden natürlichen Vernunft gleichmäßig befriedigenden Chriſtologie als Unterlage zu dienen.*) Ich habe kein Hehl, daß ich unter dieſen Deutungen vorzugsweiſe die bei vielen und angeſehenen Theologen neuerdings ſo beliebt gewordene Ableitung der Dreieinigkeit aus dem Weſen der göttlichen Liebe meine. Daß dieſelbe, ohne beſondere Vorſicht unternommen, zu offenbarem Tritheismus führen und zugleich dem Begriffe der freien, ſelbſtbewußten Schöpferthätigkeit Gottes ſo zu ſagen durch Vorwegnahme ihres Werkes den Raum entziehen würde: dies ſieht man nachgerade wohl ein. Aber wie will man uns doch überreden, daß wir in der That gebeſſert ſind, wenn man, um dieſen Uebelſtänden auszuweichen, zu derartigen Hypotheſen ſeine Zuflucht nimmt, wie neuerdings die von einer beträchtlichen Anzahl theologiſcher Leſer und Beurtheiler mit ſo zuvorkommendem Beifall begrüßte Schrift eines namhaften Theologen, die ich bei meiner ſonſtigen Hochachtung für ihren Verfaſſer, wenn meine Ueberzeugung es mir geſtattete, gern meinerſeits mit gleicher Zuvorkommenheit begrüßt haben würde. Von einer gegenſeitigen Hingabe, Selbſtentäußerung oder Sichſelbſtunſelbſtſtändigmachung des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater zu ſprechen: dies könnte, abgeſehen von der Schriftwidrigkeit dieſer Ausdrücke, doch wohl nur dann verſtattet ſein, wenn Vater und Sohn in irgend einem Sinne, wäre es auch einem blos logiſchen, als ſelbſtſtändig exiſtirende Subjecte mit unterſchiedener Willenskraft und Willensthätigkeit, alſo in der That als zwei Götter, vor dieſem Selbſtentäußerungsacte nachgewieſen wären. Wo aber jene Vorſtellung zugleich ſtatt der meta-

*) Eine rühmliche Ausnahme von dieſem dreifach abgeſtuften Verhalten der gegenwärtigen Theologen zum kirchlichen Trinitätsbegriffe macht Martenſen in ſeiner jüngſt erſchienenen Glaubenslehre. Leider nur hat er es nicht verſtanden, die Chriſtologie auf richtige Weiſe an die von ihm in ſo wahren und geiſtvollen Zügen entworfene Dreieinigkeitslehre anzuknüpfen. — Rothe, deſſen Werk auch ich die ihm unſtreitig gebührende Achtung in vollem Maaße zolle, ſteht bei ſeiner rückhaltloſen Verwerfung der kirchlichen Formeln dem wahren und urſprünglichen Sinne derſelben, ohne es ſelbſt zu wiſſen oder zu wollen, doch näher, als manche derer, die ſie im Munde führen. Nur wird der Vollgehalt dieſes Sinnes durch Abſtractionen, die ſich aus der Hegel'ſchen Philoſophie herſchreiben, beeinträchtigt, und die Chriſtologie iſt von der Trinitätslehre ſo vollſtändig abgetrennt, daß ihre mit dem übrigen Charakter des Werkes auffallend contraſtirende ſupernaturaliſtiſche Haltung nicht einmal inſoweit, wie ſonſt im kirchlichen Syſtem, motivirt erſcheint.

phyſiſchen Begründung der Exiſtenz des dreieinigen Gottes dienen ſoll: da wird ſie zu etwas einem Denken, das ſich nicht blos mit Worten abſpeiſen oder durch den zugleich frommen und ſpeculativen Klang der Worte täuſchen läßt, ſchlechthin Unvollziehbarem; und dieſer Unvollziehbarkeit wird dadurch nicht abgeholfen, daß, um jene zwei Perſönlichkeiten aus dem Untergange zu retten, den dieſes gegenſeitige Sichdurcheinanderverſchlingenlaſſen aus übermächtiger Liebe ihnen droht, der heilige Geiſt als dritte Perſönlichkeit herbeigezogen wird. — Zu ſo unnatürlichen Hypotheſen würde, meine ich, die evangeliſche Theologie ſich heutzutage ſchwerlich noch verleitet finden, wenn nicht der mißverſtandene trinitariſche Terminus Perſon fortwährend die Illuſion eines Problems hervorriefe, welches in Wahrheit gar nicht vorhanden iſt, und dagegen das wahre Problem der göttlichen Dreieinigkeit aus dem Bewußtſein verdrängte.

eeee. (zu §. 299.)

Auch in Bezug auf den hier erörterten Begriff des inwohnenden göttlichen Charakterbildes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15, — bei alten Kirchenlehrern in prägnanter Wortbedeutung: Species) darf ich mich auf frühere Darſtellungen beziehen, namentlich auf die Abhandlung: „Chriſtus das Ebenbild des unſichtbaren Gottes? Eine Frage an die Theologie unſerer Zeit" in den theolog. Studien und Kritiken, 1844, Bd. II, und auf die „Reden über die Zukunft der evangel. Kirche;" (beſonders die zehnte Rede, S. 346 ff., womit aber auch der Inhalt der ſiebenten Rede, S. 216 ff., S. 238 ff. zu vergleichen). Es iſt an beiden Orten näher ausgeführt, was die vorſtehenden Paragraphen durch Anknüpfung an die vorangehenden trinitariſchen Sätze kurz nachweiſen, wie nur in dieſem Begriffe der Schlüſſel zur bibliſchen Lehre von der Menſchwerdung des göttlichen Logos enthalten iſt, deren Verſtändniß die Kirchenlehre ſich eben dadurch ſo ſehr erſchwert hat, daß ſie in den Formeln, an welche ſie ſich von Alters her gebunden hat, jenem eben ſo ächt bibliſchen, als menſchlich und philoſophiſch vollkommen verſtändlichen Begriffe nicht genug Rechnung trug. Die älteſten Lehrer der Kirche trifft, wie man ſich aus der gerade in Bezug auf dieſen Punkt überaus lehrreichen Geſchichtsdarſtellung Dorner's überzeugen kann, dieſer Vorwurf noch nicht. Bei ihnen nimmt der Begriff der göttlichen εἰκών, die, bei der erſten Schöpfung dem menſchlichen Geſchlecht als ſolchem zugedacht, durch die Sünde Adams verloren ging und in Chriſtus durch eine ἀνακεφαλαίωσις der zerſtreuten Züge dieſes göttlichen Ebenbildes erneuert ward, noch die Stelle ein, die ihm gebührt, und in die er wiedereingeſetzt werden muß, wenn ſich der gegenwärtigen Theologie die Ausſicht eröffnen ſoll, aus den Verwirrungen herauszukommen, in die ſie ſich mit ihren trinitariſchen und chriſtologiſchen Speculationen verſtrickt hat. Freilich ſteht zu erwarten, daß der Begriff gottmenſchlicher Perſönlichkeit, der auf dieſem Wege gewonnen wird, unſerer modernſten Dogmatik ein viel zu nüchterner und verſtändlicher, viel zu wenig ſpeculativ überſchwänglicher ſcheinen wird. Dieſer Chriſtus, wird es heißen, iſt ein primus inter pares, ein ebionitiſcher, ein rationaliſtiſcher Gottesſohn, nicht ein wirklicher, dem Vater gleicher Gott. Ich will hier nicht fragen, ob denn Chriſtus, wenn er Menſchen ſeine Brüder und, wie ſich ſelbſt, Kinder des himmliſchen Vaters nannte, ſie damit nicht als ſeines Gleichen und ſich eben nur als den Erſten unter Gleichen bezeichnet hat? Ich will, ſage ich, dieſe oft genug aufgeworfene

und immer nur durch unbibliſche Machtſprüche niedergeſchlagene Frage nicht abermals aufwerfen, weil ich hier nicht auf gründliche hiſtoriſche Erörterung der evangeliſchen Geſchichte eingehen kann. Aber darauf wird es mir verſtattet ſein, hinzuweiſen: wie die Forderung der Wahrheit und Wirklichkeit der menſchlichen Natur in Chriſtus nach allen ihren anthropologiſchen Bedingungen, auch ſolchen, die uns als Negationen oder Beſchränkungen erſcheinen, die Forderung, mit dem Begriffe der κένωσις noch in vollſtändigerer Weiſe Ernſt zu machen, als die bisherige Kirchenlehre, — wie ſage ich, dieſe Forderung jetzt ſo allgemein auch von denjenigen Theologen anerkannt zu werden pflegt, welche dabei nichtsdeſtoweniger die Perſönlichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus mit der von ihnen in einem Sinne, von dem ich zweifle, ob er ſich gegen den Vorwurf des Tritheismus mit Erfolg wird ſchützen können, vorausgeſetzten Perſönlichkeit des ewigen Sohnes unmittelbar zu vereinerleien fortfahren. Rühmt es doch u. A. Nitzſch (in der ſechſten Auflage ſeines „Syſtems der chriſtl. Lehre", Anm. zu §. 127) an der vorhin erwähnten trinitariſchen Hypotheſe, daß nach ihr „die Einheit des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtbethätigung in Chriſtus von keinen Schwankungen mehr bedroht, und jede Gefahr einer Doppelperſönlichkeit aus ſeinem Begriffe entfernt ſei." Wenn jedoch die erwähnte Hypotheſe dieſes Lob ihres allzuwohlwollenden Gönners in der That verdient: ſo hat ſie es durch eine im Sinne der alten Orthodoxie ſehr bedenkliche Annahme erworben: nämlich dadurch, daß ſie die Perſönlichkeit des göttlichen Sohnes im Proceſſe ſeiner Selbſthingebung an den Vater, oder ſeines „Unſelbſtſtändigwerdens", ſo zu ſagen, mit Haut und Haar in der menſchlichen Perſönlichkeit Jeſu von Nazareth aufgehen, oder mit dieſer ſich gegenſeitig decken läßt. Für die Zeit des irdiſchen Wandels Chriſti ſoll nach ihr, wenn wir ſie anders recht verſtehen, durchaus nichts übrig bleiben von jener überirdiſchen, jenſeitigen Herrlichkeit des göttlichen Logos, welche auch nur für einen Augenblick als pauſirend zu denken, die Concordienformel, hierin übereinſtimmend mit der kirchlichen Orthodoxie aller Zeiten und aller Bekenntniſſe — (nur etwa erſt in Zinzendorfs Lehre finden wir eine dieſer neuern ähnliche Abweichung) für eine horribilis et blasphema opinio erklärt hatte! Was folgt nun hieraus, dafern man nämlich die Rechtmäßigkeit der eben gedachten Forderung gelten läßt, welche man doch ſchwerlich in Abrede ſtellen kann, ohne auf den Standpunkt zurückzufallen, wo die Gießner und die Tübinger Theologen den erbitterten Streit über die κτῆσις und χρῆσις und die κρύψις führten? Offenbar dies, daß wir nur noch die Wahl haben zwiſchen einer ſo verzweifelten Daranangabe jener Vorausſetzungen über die innere Einheit, Stetigkeit und Unwandelbarkeit des perſönlichen Daſeins und Lebens der Gottheit, welche wir als die unerſchütterliche Grundlage alles religiöſen Glaubens und Wiſſens anzuſehen berechtigt waren, da ſelbſt der extremſte Rationalismus ſie bisher unangetaſtet gelaſſen hatte; und zwiſchen dem Entſchluſſe, den Begriff der Menſchwerdung des göttlichen Logos in die menſchliche Verwirklichung jenes Charakterbildes der Gottheit zu ſetzen, welches der menſchliche Geiſt, eben weil er Geiſt, d. h. Perſönlichkeit iſt, auch ohne Durchbrechung ſeiner natürlichen Schranken in ſich zu empfangen und zu verwirklichen vermag. Freilich wird durch dieſen Begriff der Menſchwerdung der Deus ex machina beſeitigt, von welchem, wie es ſcheint, diejenigen Theologen nicht laſſen mögen, die dem profanum vulgus der Philoſophen gegenüber

„etwas Apartes" haben wollen. Aber der wahre, lebendige Glaube wird durch ihn um keines der wahrhaft lebenskräftigen Momente ſeines Inhalts verkürzt; es wird ihm vielmehr erſt das Bewußtſein des Lebensſtromes eröffnet, der ſich fort und fort in unerſchöpflicher Fülle aus der Gottheit über die im Glauben und im gläubigen Schauen wiedergeborene Menſchheit ergießt und in dem hiſtoriſchen Chriſtus eben nur den Gipfel ſeiner Intenſität und anſchaulichen Herrlichkeit erreicht. — Von dem trivialen Sinne des wohlbekannten rationaliſtiſchen Lehrſatzes, welcher nur eine moraliſche, nicht eine phyſiſche oder metaphyſiſche Menſchwerdung des Göttlichen anerkennen will, iſt, hoffe ich, der hier aufgeſtellte Begriff der Menſchwerdung des göttlichen Charakterbildes ſchon durch die §. 293 – 295 in ihn aufgenommenen Beſtimmungen deutlich genug unterſchieden.

ffff. (zu §. 303.)

Der Satz: kein Heil für die Menſchen, als in Chriſtus, hat, wenn er richtig verſtanden wird, eine doppelte Wahrheit. Nämlich erſtens: daß für das menſchliche Geſchlecht im Großen der Weg des Heils durch den hiſtoriſchen Chriſtus bezeichnet iſt; daß nur im ausdrücklichen, ſelbſtbewußten Anſchluß an ihn dieſes Geſchlecht als Ganzes zu der ſittlichen Gemeinſchaft in ſich ſelbſt und mit der unſichtbaren Kirche des Himmelreiches gelangen kann, die es in ausdrücklicher, ſelbſtbewußter Weiſe in ſeiner Mitte herzuſtellen oder zu verwirklichen auch als Ganzes die Beſtimmung hat. Sodann aber zweitens, — und davon allein iſt hier die Rede, — daß auch für die einzelnen Glieder des Geſchlechts das Heil, oder, was gleichviel, die Heilsgemeinſchaft nur dadurch erworben wird, daß der ideale Chriſtus, das ewige Charakterbild der Gottheit, in ihnen Leben gewinnt oder ſich ihnen einverleibt, auf eine Weiſe, deren nähere Bezeichnung im dogmatiſchen Zuſammenhange die Lehre von der Rechtfertigung und Wiedergeburt zu geben die Beſtimmung hat. Wer dieſe zwei Bedeutungen jenes Satzes nicht mit der Sorgfalt unterſcheidet, die nur bei einem hinlänglich aufgeklärten Bewußtſein über Unterſchied und Einheit des idealen und des hiſtoriſchen Chriſtus möglich iſt: der fällt unvermeidlich in das traurige Mißverſtändniß deſſelben zurück, welches als ein Reſt der Barbarei, durch die ſie ſich ſeit faſt zwei Jahrtauſenden allmälig hindurchkämpft, auch unſerer gegenwärtigen Theologie noch anhängt, und ſie mit allen außertheologiſchen Elementen unſerer Bildung in Hader und Zwieſpalt bringt, während das geſunde, untheologiſche Chriſtenthum der Laien ſchon längſt nicht mehr ein in dieſem Sinne excluſives iſt. Da gegen dieſes Mißverſtändniß die „Reden über die Zukunft der evangeliſchen Kirche" in ihren hervortretendſten Parthien gerichtet ſind: ſo darf ich mich hier alles weitern Eingehens auf dieſen Punkt enthalten und nur ganz in der Kürze darauf hinweiſen, wie das dort Ausgeführte durch die hier in näherem Bezug auf das Princip der Lutheriſchen Glaubensanſchauung aufgeſtellten Sätze über den Begriff des idealen Chriſtus eine Ergänzung nach der poſitiven Seite erhält, welche vielleicht dienen kann, vollſtändiger noch, als es dort geſchehen war, die Stetigkeit des Zuſammenhangs unſerer freiern Lehre über die heilbringende Kraft eines Glaubens, der in den Einzelnen ſeiner hiſtoriſchen Elemente allenfalls entbehren kann, wiewohl er auch in ihnen am ſicherſten durch dieſe Elemente erweckt und genährt wird, mit der bisherigen gebundenen Lehre zum Bewußtſein zu bringen.

Die Erörterungen der „Reden" ꝛc. über die hier berührte Frage haben in den „Deutschen Jahrbüchern für christliche Wissenschaft" ꝛc. eine zwiefache Entgegnung gefunden, eine gelegentliche in der Abhandlung über den Begriff der unsichtbaren Kirche von Jul. Müller (in den ersten Monatsheften des Jahrgangs 1850), und eine ausdrückliche und ausführliche von Güder (Juni 1851). Die letztere, so gern ich ihre würdige Haltung anerkenne, giebt mir für jetzt keinen Anlaß zu einer Erwiderung. Dagegen enthält der erstgenannte Aufsatz eine Wendung, deren ich nicht umhin kann hier in der Kürze zu gedenken, da sie, wider die Absicht des Verf. zwar, ein Zugeständniß von folgenreicher, ja entscheidender Wichtigkeit einschließt für die Beantwortung jener Frage aus dem Gesichtspunkt biblischer Theologie. Die Absicht des Aufsatzes geht, wie man sich erinnern wird, auf die Vertheidigung des Begriffs der unsichtbaren Kirche gegen die Gegner, die er neuerdings besonders in den Kreisen des exclusiven Sonderkirchenthums gefunden hat. Dabei will indeß der Verf. die Wirklichkeit der unsichtbaren Kirche durchaus nur auf den Umfang der sichtbaren beschränkt wissen; sie soll in jeder Beziehung nur einen engern Kreis, den Kreis der wahrhaft Gläubigen, innerhalb des weitern Kreises der äußern Bekenner des Christenthums bezeichnen. Dies veranlaßt ihn zum Widerspruch gegen die Ansicht der „Reden" ꝛc., welche den Begriff des Heils und der Heilsgemeinschaft, der uns Beiden mit dem der unsichtbaren Kirche gleich gilt, auch über außerchristliche Kreise erstreckt hatten. Aber ehe er noch zu diesem Widerspruche schreitet, hat der Verf. schon (a. a. O. S. 33 f.) eine für seine Annahme sehr bedenkliche Concession gemacht; nämlich diese, daß im Munde des evangelischen Christus der Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder *τοῦ θεοῦ* keineswegs in dieselben Schranken eingeschlossen ist, welche er dem Begriffe der unsichtbaren Kirche gezogen wissen will. „Der Begriff des Himmelreichs reicht nicht blos dadurch, daß er auch die volle Verwirklichung des menschlichen [warum nur des menschlichen?] Lebens in der Gemeinschaft Gottes nach Auferstehung und Weltgericht mit umfaßt, sondern auch schon in seiner Beziehung auf unsere gegenwärtige Existenzsphäre weiter, als der Begriff der Kirche, insofern man nämlich unter Kirche eben auch ein irgendwie organisirtes Gemeinwesen zur Darstellung und Pflege des religiösen Lebens versteht. Staat, Wissenschaft, Kunst fallen nicht in den Kreis des kirchlichen Lebens, in den Organismus seiner Thätigkeiten; der erstere gar nicht [?], die letzteren jedenfalls nur partiell, und so, daß sie sich die Selbstständigkeit ihres Princips vorbehalten müssen. Nichtsdestoweniger gehören sie zum Reiche Gottes." — Gegen diese Bezeichnung des evangelischen Begriffs der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* möchte freilich Manches einzuwenden sein. Daß Staat, Kunst und Wissenschaft zum Reiche Gottes gehören, läßt sich doch gewiß nur insofern annehmen, als sie auf einem religiösen Grunde ruhen; entbehren sie dieses Grundes, so gilt von ihnen der Ausspruch des Apostels 1. Kor. 13, 1 f. Daß aber die bloße Theilnahme an diesen höhern Thätigkeiten, gleichviel welcher Art, den Menschen zum Bürger des Himmelreiches im Sinne der evangelischen Aussprüche des Heilandes mache: dies kann unmöglich auch Dr. Müller haben behaupten wollen, so wenig, wie es seine Meinung war, daß durch eine solche Theilnahme unmittelbar als solche eine Gemeinschaft des Heils begründet werde. Denn wenn irgend eine exegetische Wahr-

heit klar wie die Sonne am Himmel ist, so ist es diese, daß der Ausdruck „Himmelreich" oder „Reich Gottes" allenthalben in den Evangelien die volle und ungetheilte Gemeinschaft des Heiles bedeutet. In das Reich Gottes kann Niemand kommen, wer nicht neu geboren wird (Joh. 3, 5); das heißt offenbar, nur der innerste sittliche Kern der Persönlichkeit, in welchem auch der Heilsbegriff seinen alleinigen Sitz hat, kann entscheiden, ob ein Mensch dem Reiche Gottes angehört oder nicht. Wer dies in Abrede stellen wollte, wer im Ernst sich einfallen lassen könnte zu behaupten, ein Geschöpf könne Theil haben am Himmelreiche und dennoch vom Heile ausgeschlossen sein: fürwahr, der würde mit ganz anderem Recht angeklagt werden dürfen, dem christlichen Glauben „den Nerv auszuschneiden," als mit welchem Dr. Müller solche Anklage gegen die Behauptung der „Reden" erhoben hat, daß, so viel den einzelnen Menschen betrifft, die Beziehung des Heilsglaubens auf den historischen Christus nicht unbedingt zum persönlichen Heilsbesitze erforderlich sei! — Offenbar also muß der würdige Verfasser jener Abhandlung die Tragweite seiner Aussage nicht sorgfältig genug berechnet haben, als er den Begriff des Himmelreiches in einer Weise deutete, an welcher mit uns wohl Manche einen nicht unbegründeten Anstoß nehmen werden. Was ihn zu dieser Deutung veranlaßt hat, ist nicht schwer zu sehen. Es war das ganz richtige Gefühl, daß die Idee des himmlischen Reiches im Munde des evangelischen Christus nicht stimmen will zu der Vorstellung der unsichtbaren Kirche, die er sich, nicht unmittelbar auf Grund der Schrift, sondern aus dogmatischen Voraussetzungen gebildet hat, von denen erst noch zu untersuchen wäre, inwieweit sie in der Schrift begründet sind. Es ist ihm nicht entgangen, daß nur der allergeringste Theil der Aussprüche des Heilands vom Reiche Gottes so verstanden werden kann, daß Voraussetzung oder Forderung eines „organisirten Gemeinwesens zur Darstellung und Pflege des religiösen Lebens" darin eingeschlossen ist. Wenn Christus überhaupt in seiner Lehrthätigkeit ein solches Gemeinwesen berücksichtigt hat, so hat er es jedenfalls nur ganz im Vorübergehen berührt; die Predigt vom Himmelreiche ist sowohl in ihren Ausgangspunkten, als in ihrem Zielpunkt eine ganz andere. Dies, wie gesagt, stellt Dr. Müller, einsichtsvoll und wahrheitsliebend, wie er ist, auch nicht in Abrede. Aber erwächst denn hieraus, so müssen wir jetzt weiter fragen, für ihn die Berechtigung, zwischen „Himmelreich" und „unsichtbarer Kirche" in der Weise zu unterscheiden, wie er es thut? Die Reformatoren und ihre Nachfolger haben bekanntlich nicht in dieser Weise unterschieden. Auch ihnen stand fest, was der kirchlichen Theologie von jeher festgestanden hat, daß Christus, wo er vom Reiche Gottes spricht, von der Kirche sprechen will, und sie unterscheiden sich von den römisch-katholischen Theologen nur dadurch, daß sie, was diese von der sichtbaren Kirche, von der unsichtbaren gesagt glauben. Freilich sind sie in der exegetischen Behandlung der hierher gehörigen Aussprüche nicht immer glücklich. Aber auch in den Proben einer Auslegung der Parabeln vom Himmelreiche, welche der Verf. gelegentlich giebt, vermissen wir zum Theil die Geistesfreiheit, von der man einen Theil selbst besitzen muß, um ihre ganze Fülle und Hoheit in den Lebensworten des Heilands anzuerkennen. — Wie aber dem auch sei: jedenfalls versetzt sich, wer, die Abweichung von dem sonst so ängstlich festgehaltenen Grunde der reformatorischen Theologie in diesem

Punkte nicht ſcheuend, in Dr. Müllers Weiſe unterſcheiden will, in ein ſchwieriges Dilemma. Entweder er nimmt an, daß man dem Himmelreiche angehören könne, ohne der unſichtbaren Kirche anzugehören; und dann kann er, wenn ihm die letztere doch die einzig mögliche Heilsgemeinſchaft bleibt, den jeden ſichern Grund des Verſtändniſſes der Bibellehre untergrabenden Folgerungen nicht ausweichen, die wir vorhin bezeichneten. Oder er giebt zu, daß der Beſitz des Himmelreiches Heil und Heilsgemeinſchaft in ſich ſchließt; dann begreift man nicht, wie er neben ihm noch für einen zweiten Begriff einer engeren Heilsgemeinſchaft den Platz finden will. — Ich würde es bedauern, wenn dieſe Erwägung, deren Bündigkeit er ſchwerlich wird in Abrede ſtellen können, für Herrn Dr. Müller die Folge haben ſollte, ſein werthvolles, von ehrenwerther Wahrheitsliebe eingegebenes Zugeſtändniß, den Begriff des göttlichen Reiches betreffend, zurückzuziehen oder minder liberal zu deuten, als es gewiß urſprünglich gemeint war. Möge er lieber einſehen lernen und offen einzugeſtehen ſich entſchließen, wie das Verhältniß des Himmelreiches oder der unſichtbaren Kirche zur ſichtbaren im großen Sinne des Heilandes ein völlig incommenſurabeles iſt, und wie der Begriff der wahren Heilsgemeinſchaft jeder Grenzen ſpottet, die ihm durch menſchliche Begriffe gezogen werden ſollen! Möge er es den Füchſen überlaſſen, ihre Gruben, und den Vögeln, ihre Neſter zu ſuchen, aber von des Menſchen Sohne nicht erwarten, daß er die Kirche und ihre Satzungen zu einem Ruhekiſſen machen werde, auf das er ſein Haupt hinlege!

5555. (zu §. 307.)

Von der hiſtoriſchen Kritik der Bibel pflegt man, in welcher Geſtalt ſie auch hervortrete, in der Regel ohne Weiteres anzunehmen, daß ſie in religiöſer Beziehung nur ein negatives Intereſſe verfolgen könne und ſtets verfolgt habe. Dieſes Vorurtheil, welches ſeinen erſten Anlaß in dem Widerſpruch hatte, in welchen ſich jede ſolche Kritik allerdings von vorn herein gegen das Inſpirationsdogma der orthodoxen Kirchenlehre ſetzen muß, hat in der jüngſten Zeit beſondere Nahrung erhalten durch die von Strauß an der evangeliſchen Geſchichte geübte, allerdings rein negative Kritik. Es wird keinem Kenner der neuern theologiſchen Literatur entgangen ſein, wie ſeit dem Hervortreten des Straußiſchen Werkes die gläubige evangeliſche Theologie auch in ihrer freiſinnigern Richtung immer mehrere von den Conceſſionen zurückgenommen hat, welche ſie ſeit Semler und Leſſing, und beſonders in Schleiermachers Zeit, der Kritik gemacht hatte, und wie es jetzt nachgerade dahin gekommen iſt, daß als Kennzeichen des „gläubigen" Theologen kein anderes ſo ſehr, als das Feſthalten am überlieferten Buchſtaben wenigſtens des Neuen Teſtaments betrachtet wird; in Bezug auf das Alte pflegt man noch eher der Kritik einigen Raum zu geſtatten. Jede andere Abweichung von dem geltenden Lehrbegriff, und wenn ſie noch ſo ſehr die Wurzel deſſelben angreift, wird eher geduldet, als eine Anſicht, die irgendwie den hiſtoriſchen Thatbeſtand des buchſtäblich Ueberlieferten in Frage ſtellt; obwohl man freilich noch Scheu trägt, die Berechtigung der Kritik mit ausdrücklichen Worten zu verläugnen. — Den Mißverſtändniſſen, auf denen dieſe Einſeitigkeit beruht, und den Uebelſtänden, welche durch ſie verſchuldet werden, in wirkſamer Weiſe zu begegnen, möchte der geeignetſte Weg wohl dieſer ſein, mit möglichſtem Ernſt und Nachdruck

darauf hinzuweiſen: wie es in Wahrheit keineswegs ein negatives oder ſkeptiſches, ſondern ein Intereſſe von poſitiv religiöſem Gehalte iſt, ſowohl was geſchichtlich der kritiſchen Bibelwiſſenſchaft in beſtimmten, nicht durch Zufall dazu auserſehenen Kreiſen der evangeliſchen Kirche den Urſprung gegeben hat, als auch, was den Geiſt eines wiſſenſchaftlichen Glaubens in eben dieſen Kreiſen immer aufs Neue zu ihr hintreibt. Freilich ſcheint die moderne Theologie gerade für ſolche Mahnungen beſonders unzugänglich; indeſſen gilt es, in der Vertretung einer Wahrheit von ſolcher Wichtigkeit nicht abzulaſſen, ſondern immer aufs Neue wieder auf den Punkt, worauf es ankommt, hinzuweiſen. Ich mache alſo zuvörderſt auf den geſchichtlichen Umſtand aufmerkſam: daß wir die Blüthe der hiſtoriſchen Bibelkritik *nicht* den Schulen des engliſchen Deismus und des franzöſiſchen Materialismus, ſondern daß wir ihren Anfang der Arminianiſchen Theologie ſeit dem Ausgange des ſiebzehnten Jahrhunderts, ihren Fortgang und ihre Steigerung der Lutheriſchen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts verdanken. Davon liegt der Grund ohne allen Zweifel darin, daß die zuvorgenannten Schulen ſich bei ihrer unkirchlichen und unchriſtlichen Geſinnung gleichgültig und geringſchätzig verhielten gegen den Gegenſtand jener Forſchung, und in keinem poſitiv religiöſen Intereſſe den Antrieb zu einer Arbeit finden konnten, welche nur von demjenigen, den ein ſolches Intereſſe zu ihrem Gegenſtande hinzieht, als eine lohnende betrachtet werden kann. Die Schule der Arminianer dagegen, und eben ſo die aus dem modernen Gährungsproceß des Lutherthums hervorgegangene, *wie oft* ſich auch namentlich die letztere im Einzelnen zu leeren Negationen *verirrt haben* mag, war im Ganzen und Großen doch vom lebendigen Intereſſe für den hiſtoriſchen Chriſtus beſeelt, deſſen Erkenntniß auf dieſem Wege zu ſuchen ſie der Inſtinkt des Glaubens in demſelben Verhältniſſe antrieb, in welchem der ſkeptiſche Verſtand der modernen Bildung dieſen Chriſtus ihnen zu entreißen drohte. Bei den Arminianern war ſolches Intereſſe das Erbtheil von der reformirten Glaubensrichtung her, die ihrem Grundcharakter nach in ihnen, bei aller dogmatiſchen Abweichung, ſtets lebendig geblieben war; bei den Lutheranern war es ein Erzeugniß jenes Gährungsproceſſes, der, indem er die alte Glaubensanſchauung aus ihren Fugen brachte, eben damit neue religiöſe Bedürfniſſe in ihnen weckte. Freilich war weder bei den einen, noch iſt bisher bei den andern der Begriff des göttlichen Ebenbildes zu der Klarheit entwickelt, die ſie dazu hätte befähigen können, mit vollkommen deutlichem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein dasjenige zu ſuchen, was der Natur der Sache nach das religiöſe Endziel aller kritiſchen Bibelforſchung iſt: die lebendige Anſchauung dieſes Ebenbildes von Angeſicht zu Angeſicht in einer perſönlichen und im eigentlichſten ſtrengſten Wortſinn *geſchichtlichen* Geſtalt. Daß Chriſtus nur dann eine ſolche Geſtalt iſt, nur dann als der *hiſtoriſche* im wahren Wortſinn bezeichnet werden kann, wenn ſeine Erſcheinung ganz innerhalb der natürlichen Grenzen des Menſchlichen ſteht und vollſtändig aus dem natürlichen, organiſchen Zuſammenhange menſchlichen Geſchehens und geſchichtlicher Erzeugung und Geſtaltung menſchlicher Charaktere begriffen werden kann; wenn alſo das Blendwerk der ſupernaturaliſtiſchen Wundertheorie zerſtört wird, welches der geſunde Glaube der Reformatoren, wenn er es auch nicht kritiſch zu beſeitigen wußte, doch als völlig nichts bedeutend und nichts

vermögend für ſeine Intereſſen zur Seite geſtellt hatte: dies will auch unſere gegenwärtige Theologie noch eben ſo wenig begreifen, wie, daß eine organiſche ſittliche Gemeinſchaft zwiſchen dem Göttlichen in dem hiſtoriſchen Chriſtus und dem Göttlichen außer ihm, wie es ſich vor ihm und nach ihm in der übrigen Menſchheit durch den Glauben erzeugt, nur unter dieſer Vorausſetzung und ſchlechterdings unter keiner andern denkbar iſt. Aber ſo wenig ſie es bisher auch noch hat begreifen wollen, ſo wird ſie dennoch in der kritiſchen Thätigkeit, deren ſie ſich doch eben ſo wenig, wie, ſo ſehr ſie auch dies zu wollen ſich einreden mag, der ſpeculativen entſchlagen kann, ganz von ſelbſt und wider ihren eigenen Willen dem Ziele entgegen getrieben; es ſcheint ihr verhängt, bei dieſem Ziele, wie Odyſſeus bei dem Ziele ſeiner Irrfahrten, ſchlafend anzulangen und beim erſten Abſchütteln des Schlafes es nicht einmal ſogleich wieder zu erkennen. Und in der That iſt die Herrlichkeit des rein menſchlichen, geſchichtlichen Charakterbildes Chriſti, ſo wie daſſelbe aus einer mit der unerbittlichen Strenge wahrer Geſchichtswiſſenſchaft, die in Anſehung ihres Verfahrens keinen Unterſchied zwiſchen heiligen und profanen Geſchichtsurkunden gelten läßt, ausgeübten Kritik der evangeliſchen Urkunden im Zuſammenhang mit allen übrigen neu- und altteſtamentlichen hervorgeht, eine ſo überſchwängliche, ſo wahrhaft in einem Sinne, welchen ſich der in den ſcholaſtiſchen Formeln der kirchlichen Orthodoxie Befangene gar nicht träumen läßt, göttliche, daß es nicht zu verwundern iſt, wenn Theologen, die bisher nur in der dürren Abſtraction dieſer Formeln die Gottheit Chriſti zu ſuchen gewohnt waren, bei ſeinem Anblicke geblendet werden, und ſich in einer Region, in der ſie doch erſt ihre wirkliche Heimath erkennen ſollten, ſo lange nicht zurecht zu finden vermögen, bis abermals eine Gottheit ſich dazu herbeiläßt, ihnen zu begegnen und ihre Augen zu entſiegeln!

hhhh. (zu §. 311.)

Von den chriſtologiſchen Formeln der Kirchenlehre gilt Aehnliches, wie von den trinitariſchen. Sie ſind als „Conſervatoren des Lehrſchatzes" (Nitzſch) zu ehren und zu bewahren; aber auch in Bezug auf ſie iſt die Warnung geſprochen: „Man wolle ſich nur nicht ſo gebärden, als komme es auf bloße Erklärung der kirchlichen Formeln, beſonders der Lutheriſchen an!" Eben auf die Lutheriſche Bezeichnung der communicatio idiomatum iſt auch zunächſt dasjenige zu beziehen, was der Paragraph in allgemeiner gehaltenen Ausdrücken über die nur auf den idealen Chriſtus anzuwendende Bedeutung dieſer Formeln ſagt. Aber es werden dieſe Ausdrücke denjenigen als hinlänglich gerechtfertigt erſcheinen, denen es nicht unbemerkt geblieben iſt, wie die Bildung der Formeln über die Einheit der Perſon in der Zweiheit der Naturen, auch in der frühern Kirche zwar nicht ohne Zweideutigkeit, aber doch in einem Sinne erfolgt iſt, der weſentlich der Lutheriſchen Glaubensrichtung entſprach (vergl. Anm. mmm.). In unſerer gegenwärtigen Theologie freilich unterliegt der Gebrauch dieſer Formeln nicht nur derſelben Unbequemlichkeit, wie der Gebrauch der trinitariſchen, ſondern es ſteigert ſich dieſe Unbequemlichkeit noch dadurch, daß das Wort Perſon nach ſeiner natürlichen, uns überall ſonſt geläufigen Bedeutung nicht nur auf das nicht anzuwenden iſt, was die dogmatiſche Theorie ſo genannt wiſſen will, nämlich auf den Logos als zweites Glied der göttlichen Dreieinigkeit, ſondern daß ſich uns zugleich ſeine Anwendung

aufdrängt gerade auf das, worauf jene Theorie es ausdrücklich nicht angewandt wissen will, auf Christus als Menschen, auf die menschliche Natur des Gottmenschen. Wie sehr man daher auch fernerhin die überlieferten Formeln in Ehren halten möge: immerhin stellt sich uns jetzt das Bedürfniß heraus, einen andern und genügendern Ausdruck zu finden für jene περιχώρησις, welche zugleich die göttliche Natur der menschlichen, und die menschliche der göttlichen einverleibt; beides jedoch in solcher Weise, daß das Subject für die eine und die andere dieser Vereinigungen mit nichten jetzt noch von uns als eines und dasselbe betrachtet werden kann.

iiii. (zu §. 318.)

Der Beifall, den meine obige Darstellung, wenn nicht mit ausdrücklichen Worten, so doch durch ihre gesammte Haltung, den Lehren Luthers über das Verhältniß des Leidens und des Todes Christi einerseits, seiner Auferstehung und Himmelfahrt anderseits zu der Heilsökonomie gezollt hat, galt, — dies wird man nicht übersehen haben, — ihrem Gegensatze zur Anselmischen Satisfactionstheorie, und war wesentlich bedingt durch die Voraussetzung, daß diese beiderseitigen Thatsachen auch wirklich in Luthers Sinne, also als ewige Thaten des idealen Christus vielmehr, denn als zeitliche Lebensereignisse des historischen Christus verstanden werden; welche beide Gesichtspunkte freilich bei Luther ungeschieden in einander laufen. Auf den historischen Christus ausdrücklich als solchen bezogen, würde die Behauptung, daß nicht sein Tod, sondern seine Auferstehung die eigentliche Heilsthatsache sei, einen schiefen Sinn erhalten, und, consequent durchgeführt, auf die Lehre der Socinianer *hinaus*laufen, welche in diesem Punkte eine, aber nur ganz oberflächliche und äußerliche, Berührung mit der persönlichen Lehre Luthers hat. Hier behält es vielmehr seine Richtigkeit, daß das ungleich größere Gewicht auf das Leiden und den Tod zu legen ist. Diese sind im eigentlichsten Wortsinn die freie That des historischen Christus; eine menschliche, eine geschichtliche Großthat, deren jeder Vergleichung sich entziehende sittliche Hoheit und wahrhaft göttliche Herrlichkeit gerade dann erst erkannt zu werden vermag, wenn die Gestalt des historischen Christus von aller der mythischen und dogmatischen Ausstattung entkleidet wird, welche diese That, während sie ihr einen unwahren Charakter von Göttlichkeit leiht, zu einem müssigen, menschlicher Weise ganz verdienstlosen Schau- und Scheinwerke herabsetzt. Freilich wird eben sie, diese That, so in ihrer geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit erfaßt, vielmehr nur als ein Symbol der eigentlichen Heilsthatsache, denn als diese Thatsache selbst, gelten können. Aber gerade so betrachtet ist sie menschlicher, und eben weil menschlicher, darum auch göttlicher Weise etwas unendlich Größeres, als sie es wäre, wenn sie unmittelbar als die That des sich mit sich selbst versöhnenden Gottes gelten sollte. Denn das Symbol ist allerdings auch hier zugleich die Sache selbst. Es ist die, zufolge der sittlichen Nothwendigkeit, die sich in der Natur und den Geschicken des menschlichen Geschlechtes ausgeprägt hat, einzig *mögliche* Form, in welcher die ewige Heilsthatsache dem menschlichen Geschlecht als Ganzen angeeignet, seinem Sein, das heißt seinem Bewußtsein einverleibt worden ist. So, wie gesagt, das durch freiwilligen Entschluß, ohne eine andere Bürgschaft des Erfolges, als die in der Größe der That und dem sittlichen Bewußtsein des Handelnden lag, erduldete Leiden und der Kreuzestod des

hiſtoriſchen Chriſtus. Daß das Wiedererſcheinen des Gekreuzigten in der Mitte des Jüngerkreiſes, wie wir uns daſſelbe auch deuten und welch eine weitgreifende welthiſtoriſche und ſinnbildliche Bedeutung wir dieſem wunderbaren Ereigniß auch zuſchreiben mögen, doch nicht eine gleiche Dignität als That ſeiner Perſönlichkeit und als Offenbarung des in dieſer Perſönlichkeit verwirklichten Charakterbildes der Gottheit für ſich in Anſpruch nehmen kann, bedarf keiner Ausführung.

kkk. (zu §. 319.)

Es ſollte wohl kaum noch einer beſondern Erwähnung bedürfen, daß es mir bei der obigen Gegenüberſtellung der zwei zu gegenſeitiger Ergänzung beſtimmten Hälften einer wiſſenſchaftlichen Chriſtologie, der idealen und der hiſtoriſchen, nicht in den Sinn gekommen iſt, zu behaupten, als ob wirklich in dem Lutheriſchen Syſtem die eine, in dem reformirten die andere gegeben ſei, ſo nämlich, wie beide ſich geſtalten müſſen, um ſich gegenſeitig einander zu vermitteln und zu einem lebendigen Ganzen zuſammenzugehen. Wer mir dieſe Anſicht unterlegt, der hat wohlfeile Arbeit, mich zu widerlegen. Denn freilich läßt ſich nicht wohl eine ungeſchichtlichere Behauptung denken, als dieſe, daß Luther wirklich eine rein ideale, die Reformirten eine rein hiſtoriſche Chriſtologie aufgeſtellt hätten. So bequem pflegt es überhaupt die Geſchichte, die in allen Gebieten des höhern Geiſteslebens den ſpäter Kommenden die Aufgabe ſtellt, entgegengeſetzte Ideen und Principien unter einander zu vereinigen, an denen ſich in einſeitigen Richtungen die Vorgänger abarbeiteten, dieſen ſpäter Kommenden nicht zu machen, daß ſie eben nur mechaniſch die getrennten Maſſen zuſammenzubringen und die eine durch die andere in bloßer Nebeneinanderſtellung zu ergänzen hätten. Vielmehr, der ächte, lebendige Proceß dieſer Ergänzung iſt ſtets ein organiſcher; das zu Vereinigende muß, wenn es wirklich zu einer Einheit ächter Art zuſammengehen ſoll, zum Behuf derſelben von Grund aus umgebildet werden. Eine ſolche Umſchmelzung der zwei in den beiden Lehrbegriffen nachgewieſenen chriſtologiſchen Grundanſchauungen war auch die Aufgabe meiner Darſtellung; und ich glaube ſie wenigſtens nicht unbedacht aufs Geradewohl, ſondern nach Principien, die in der Darſtellung ſelbſt deutlich genug ausgeſprochen ſind, vollzogen zu haben.

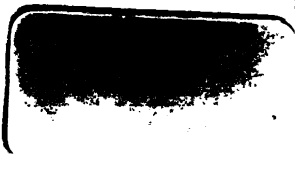
llll. (zu §. 330.)

Der Inhalt dieſer zehn letzten Paragraphen findet ſeine weitere Erläuterung, und manche Fragen, auch die in ihnen nicht direct ausgeſprochen ſind, aber dem Leſer, der dem Vorangehenden mit Aufmerkſamkeit und eigenem Weiterdenken gefolgt iſt, von ſelbſt ſich aufdrängen werden, ihre Beantwortung in der *eilften* unter den „Reden über die Zukunft der ev. Kirche:“ „die Wiedergeburt der Kirche aus dem Sacrament.“

Druck von J. B. Hirſchfeld in Leipzig.

heit klar wie die Sonne am Himmel ist, so ist es diese, daß der Ausdruck „Himmelreich" oder „Reich Gottes" allenthalben in den Evangelien die volle und ungetheilte Gemeinschaft des Heiles bedeutet. In das Reich Gottes kann Niemand kommen, wer nicht neu geboren wird (Joh. 3, 5); das heißt offenbar, nur der innerste sittliche Kern der Persönlichkeit, in welchem auch der Heilsbegriff seinen alleinigen Sitz hat, kann entscheiden, ob ein Mensch dem Reiche Gottes angehört oder nicht. Wer dies in Abrede stellen wollte, wer im Ernst sich einfallen lassen könnte zu behaupten, ein Geschöpf könne Theil haben am Himmelreiche und dennoch vom Heile ausgeschlossen sein: fürwahr, der würde mit ganz anderem Recht angeklagt werden dürfen, dem christlichen Glauben „den Nerv auszuschneiden," als mit welchem Dr. Müller solche Anklage gegen die Behauptung der „Reden" erhoben hat, daß, so viel den einzelnen Menschen betrifft, die Beziehung des Heilsglaubens auf den historischen Christus nicht unbedingt zum persönlichen Heilsbesitze erforderlich sei! — Offenbar also muß der würdige Verfasser jener Abhandlung die Tragweite seiner Aussage nicht sorgfältig genug berechnet haben, als er den Begriff des Himmelreiches in einer Weise deutete, an welcher mit uns wohl Manche einen nicht unbegründeten Anstoß nehmen werden. Was ihn zu dieser Deutung veranlaßt hat, ist nicht schwer zu sehen. Es war das ganz richtige Gefühl, daß die Idee des himmlichen Reiches im Munde des evangelischen Christus nicht stimmen will zu der Vorstellung der unsichtbaren Kirche, die er sich, nicht unmittelbar auf Grund der Schrift, sondern aus dogmatischen Voraussetzungen gebildet hat, von denen erst noch zu untersuchen wäre, inwieweit sie in der Schrift begründet sind. Es ist ihm nicht entgangen, daß nur der allergeringste Theil der Aussprüche des Heilands vom Reiche Gottes so verstanden werden kann, daß Voraussetzung oder Forderung eines „organisirten Gemeinwesens zur Darstellung und Pflege des religiösen Lebens" darin eingeschlossen ist. Wenn Christus überhaupt in seiner Lehrthätigkeit ein solches Gemeinwesen berücksichtigt hat, so hat er es jedenfalls nur ganz im Vorübergehen berührt; die Predigt vom Himmelreiche ist sowohl in ihren Ausgangspunkten, als in ihrem Zielpunkt eine ganz andere. Dies, wie gesagt, stellt Dr. Müller, einsichtsvoll und wahrheitsliebend, wie er ist, auch nicht in Abrede. Aber erwächst denn hieraus, so müssen wir jetzt weiter fragen, für ihn die Berechtigung, zwischen „Himmelreich" und „unsichtbarer Kirche" in der Weise zu unterscheiden, wie er es thut? Die Reformatoren und ihre Nachfolger haben bekanntlich nicht in dieser Weise unterschieden. Auch ihnen stand fest, was der kirchlichen Theologie von jeher festgestanden hat, daß Christus, wo er vom Reiche Gottes spricht, von der Kirche sprechen will, und sie unterscheiden sich von den römisch-katholischen Theologen nur dadurch, daß sie, was diese von der sichtbaren Kirche, von der unsichtbaren gesagt glauben. Freilich sind sie in der exegetischen Behandlung der hierher gehörigen Aussprüche nicht immer glücklich. Aber auch in den Proben einer Auslegung der Parabeln vom Himmelreiche, welche der Verf. gelegentlich giebt, vermissen wir zum Theil die Geistesfreiheit, von der man einen Theil selbst besitzen muß, um ihre ganze Fülle und Hoheit in den Lebensworten des Heilands anzuerkennen. — Wie aber dem auch sei: jedenfalls versetzt sich, wer, die Abweichung von dem sonst so ängstlich festgehaltenen Grunde der reformatorischen Theologie in diesem

Punkte nicht ſcheuend, in Dr. Müllers Weiſe unterſcheiden will, in ein ſchwieriges Dilemma. Entweder er nimmt an, daß man dem Himmelreiche angehören könne, ohne der unſichtbaren Kirche anzugehören; und dann kann er, wenn ihm die letztere doch die einzig mögliche Heilsgemeinſchaft bleibt, den jeden ſichern Grund des Verſtändniſſes der Bibellehre untergrabenden Folgerungen nicht ausweichen, die wir vorhin bezeichneten. Oder er giebt zu, daß der Beſitz des Himmelreiches Heil und Heilsgemeinſchaft in ſich ſchließt; dann begreift man nicht, wie er neben ihm noch für einen zweiten Begriff einer engeren Heilsgemeinſchaft den Platz finden will. — Ich würde es bedauern, wenn dieſe Erwägung, deren Bündigkeit er ſchwerlich wird in Abrede ſtellen können, für Herrn Dr. Müller die Folge haben ſollte, ſein werthvolles, von ehrenwerther Wahrheitsliebe eingegebenes Zugeſtändniß, den Begriff des göttlichen Reiches betreffend, zurückzuziehen oder minder liberal zu deuten, als es gewiß urſprünglich gemeint war. Möge er lieber einſehen lernen und offen einzugeſtehen ſich entſchließen, wie das Verhältniß des Himmelreiches oder der unſichtbaren Kirche zur ſichtbaren im großen Sinne des Heilandes ein völlig incommenſurabeles iſt, und wie der Begriff der wahren Heilsgemeinſchaft jeder Grenzen ſpottet, die ihm durch menſchliche Begriffe gezogen werden ſollen! Möge er es den Füchſen überlaſſen, ihre Gruben, und den Vögeln, ihre Neſter zu ſuchen, aber von des Menſchen Sohne nicht erwarten, daß er die Kirche und ihre Satzungen zu einem Ruhekiſſen machen werde, auf das er ſein Haupt hinlege!

gggg. (zu §. 307.)

Von der hiſtoriſchen Kritik der Bibel pflegt man, in welcher Geſtalt ſie auch hervortrete, in der Regel ohne Weiteres anzunehmen, daß ſie in religiöſer Beziehung nur ein negatives Intereſſe verfolgen könne und ſtets verfolgt habe. Dieſes Vorurtheil, welches ſeinen erſten Anlaß in dem Widerſpruch hatte, in welchen ſich jede ſolche Kritik allerdings von vorn herein gegen das Inſpirationsdogma der orthodoxen Kirchenlehre ſetzen muß, hat in der jüngſten Zeit beſondere Nahrung erhalten durch die von Strauß an der evangeliſchen Geſchichte geübte, allerdings rein negative Kritik. Es wird keinem Kenner der neuern theologiſchen Literatur entgangen ſein, wie ſeit dem Hervortreten des Straußiſchen Werkes die gläubige evangeliſche Theologie auch in ihrer freiſinnigern Richtung immer mehrere von den Conceſſionen zurückgenommen hat, welche ſie ſeit Semler und Leſſing, und beſonders in Schleiermachers Zeit, der Kritik gemacht hatte, und wie es jetzt nachgerade dahin gekommen iſt, daß als Kennzeichen des „gläubigen" Theologen kein anderes ſo ſehr, als das Feſthalten am überlieferten Buchſtaben wenigſtens des Neuen Teſtaments betrachtet wird; in Bezug auf das Alte pflegt man noch eher der Kritik einigen Raum zu geſtatten. Jede andere Abweichung von dem geltenden Lehrbegriff, und wenn ſie noch ſo ſehr die Wurzel deſſelben angreift, wird eher geduldet, als eine Anſicht, die irgendwie den hiſtoriſchen Thatbeſtand des buchſtäblich Ueberlieferten in Frage ſtellt; obwohl man freilich noch Scheu trägt, die Berechtigung der Kritik mit ausdrücklichen Worten zu verläugnen. — Den Mißverſtändniſſen, auf denen dieſe Einſeitigkeit beruht, und den Uebelſtänden, welche durch ſie verſchuldet werden, in wirkſamer Weiſe zu begegnen, möchte der geeignetſte Weg wohl dieſer ſein, mit möglichſtem Ernſt und Nachdruck